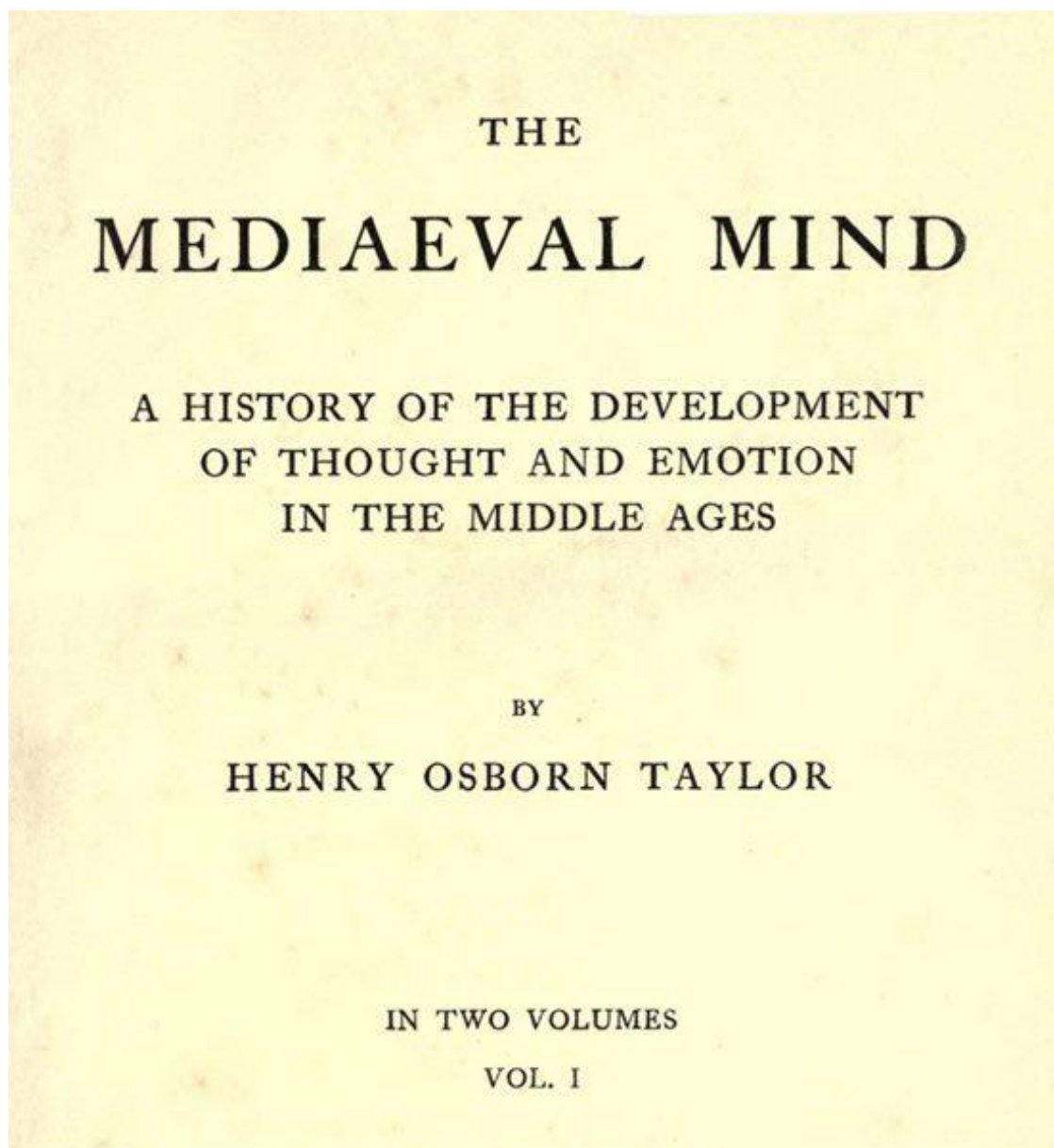


Средневековое сознание (Том 1 из 2).
История развития мышления и эмоций
в Средние века

Генри Осборн Тейлор



The Project Gutenberg eBook of The Mediaeval Mind (Volume 1 of 2).

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать ее, дарить или повторно использовать на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге, или в режиме онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: The Mediaeval Mind (Volume 1 of 2)

Автор: Генри Осборн Тейлор

Дата выхода: 4 октября 2013 [eBook #43880]

Последнее обновление: 23 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено командой онлайн-распределенной корректуры по адресу <http://www.pgdp.net> (Этот файл был создан на основе изображений щедро предоставленных The Internet Archive.)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK THE MEDIAEVAL MIND (VOLUME 1 OF 2) ***

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ УМ



МАКМИЛЛАН И КО, Лимитед
ЛОНДОН - БОМБЕЙ - КАЛЬКУТТА
МЕЛЬБУРН

КОМПАНИЯ МАКМИЛЛАН
НЬЮ-ЙОРК - БОСТОН - ЧИКАГО
АТЛАНТА - САН-ФРАНЦИСКО

МАКМИЛЛАН КО. OF CANADA, Ltd.
ТОРОНТО

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ УМ

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ МЫСЛИ И ЭМОЦИЙ В СРЕДНИЕ ВЕКА

ГЕНРИХ ОСБОРН ТЕЙЛОР

В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ. I

МАКМИЛЛАН И КО, ЛИМИТЕД
ST. MARTIN'S-СТРИТ, ЛОНДОН
1911

ПО АДРЕСУ:
J. I. T.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Средние века! Они кажутся такими далекими; интеллектуально такими нелепыми, духовно такими странными. Отрывки из них могут затронуть нашу симпатию, понравиться нашему вкусу; их оконное стекло, их скульптура, некоторые из их историй, их романы, - как будто эти напряженные века действительно были временем романтики, которой они, видит Бог, не были в общепринятом смысле. Но, возможно, они были таковыми интеллектуально или, по крайней мере, духовно. Их земля - *не инкогнита* для них, хотя и полна тайн, блеска и неясной славы - не была землей. Это была земля метафизических построений и духовных страстей. Там лежала их романтика, туда устремлялись их самые смелые мысли, туда влекла их тоска.

Возможно ли, чтобы Средневековье говорило с нами, как с единым человечеством? Их маска отнюдь не немая: в полный голос говорит благородная красота Шартрского собора. Такое средневековое произведение, как мы надеемся, относится к универсальному человеку, а значит, и к нам, и к ушедшим мастерам. Почему оно нас трогает, мы не знаем, возможно, не понимая, какой смысл заложен в этом здании. Хотим ли мы понять это? Нет способа, кроме как проникнуть в средневековые глубины, докопаться до *смысла* Средневековья, узнать *доктрину* или *эмоции* тех способов, в которых они до сих пор так убедительно себя преподносят.

Но если картины тех веков очаровывают наши глаза формами, которые кажутся такими полными смысла, почему мы должны оставаться равнодушными к процессам средневекового мышления и страсти, проникающей в эту мысль? Мысль возглавляла великую средневековую процессию, которая двигалась в такт пульсирующим и прославляющим эмоциям. Не должны ли мы продвигаться дальше, через знание, и искать его действенные причины, чтобы и мы могли почувствовать реальность средневековой аргументации, возможную обоснованность средневековых выводов, и пройти по тем каналам средневековой страсти, которые были очищены и углублены мыслью? Это означало бы достичь человеческого товарищества со средневековыми мотивами, которые больше не кажутся нам ни слишком далекими для нашего сочувствия, ни слишком фантастическими или мелкими для нашего понимания.

Но где же путь через эти бездонные лабиринты? Очевидно, что если мы хотим достичь, может быть, и не единого, но хотя бы упорядоченного представления интеллектуального и эмоционального развития Средневековья, мы должны избегать путаницы с многообразными и не всегда уместными деталями. Мы не должны заходить слишком далеко в изучении повседневной жизни, привычек и одежды, войн и набегов, преступлений и жестокостей, торговли, ремесел и сельского хозяйства. Не стоит также слишком замыкаться на теологии или на линиях развития светских и церковных институтов. Пусть студент помнит о своей цели (которая является моей целью в этой книге) - проследить через Средние века развитие интеллектуальной энергии и рост эмоций. Придерживаясь этой цели, мы, все студенты, не будем отступать от поиска тех человеческих качеств, которые побуждали стремления средневековых мужчин и женщин, питали их воображение, побуждали их к любви, слезам и жалости.

План и метод, с помощью которых я пытался реализовать эту цель в своей книге, можно почерпнуть из оглавления и первой главы, которая является вводной. Это избавит вас от необходимости излагать здесь порядок изложения последовательных или согласованных тем, составляющих предмет книги.

И все же несколько слов о том, с какой точки зрения написана книга. Историк объясняет, руководствуясь стандартами и ограничениями времени, к которому принадлежит его народ. Он судит - ибо он должен судить и по своей собственной мудрости. Его сочувствие не может не распространяться на тех, кто жил в соответствии со своим лучшим пониманием жизни, ибо кто может сделать больше? И все же горе тому человеку, чей разум закрыт, чьи стандарты материальны и низменны.

Делайте не только то, что кажется вам хорошим, но и правильные, мудрые поступки. История подчеркивает это на протяжении тысячелетий. Ты должен быть не только искренним, но и праведным, а не беззаконным; благосклонным, а не злобным; любящим и любимым, а не ненавидящим и ненавистным. Вы должны быть сторонником света, а не тьмы; осветителем, а не затемнителем. Ты должен не только стремиться к правильному выбору, но и на свой страх и риск делать такой выбор. "Кто имеет, тому дано будет" - ничего не сказано об искренности. Глупец, маньяк - искренни; истоки добра, которое мы можем похвалить, лежат глубже.

Так и историк должен судить, причем на *свой* страх и риск. Он не может констатировать факты и сидеть в стороне, беспристрастно разграничивая добро и зло, успех и неудачу, прогресс и регресс, душевное здоровье и красоту, духовную скверну и болезнь. Он должен любить и ненавидеть, причем на свой страх и риск любить правильно и ненавидеть то, что действительно ненавистно. И хотя его симпатии трепещут от желания понять и

почувствовать, что чувствуют мужчина и женщина перед ним, его симпатии должны быть под контролем мудрости.

Какими бы ни были убеждения человека, осознание силы и значения христианской веры необходимо для понимания мыслей и чувств, владевших мужчинами и женщинами Средневековья, и для справедливой оценки их стремлений и идеалов. Возможно, самый подходящий стандарт, который можно применить к ним, - это собственная широкая концепция христианской схемы, христианской схемы в целом и всей полноты жизни Евангелия Христа. Каждая эпоха предлагала свое толкование этого Евангелия и попытки его исполнения. Ни толкование Отцов Церкви, ни толкование Средневековья не удовлетворяют нас сейчас. И своим дальнейшим пониманием жизни и Евангелия жизни мы критикуем суждения средневековых людей. Мы должны сочувствовать лучшим из них и понимать их жизнь исходя из их жизни и условий, в которых она протекала. Но мы должны судить в соответствии с нашей собственной мудростью и от себя предлагать свой комментарий и вклад.

ГЕНРИ ОСБОРН ТЕЙЛОР.

В этой работе, которая стремится заставить Средневековье говорить за себя, вы найдете множество переводов из средневековых (в основном латинских) сочинений. За очень немногими исключениями, упомянутыми в сносках, эти переводы являются моими собственными. Я старался сохранить их дословность и, во всяком случае, не допустить вторжения мыслей и предложений, не содержащихся в оригиналах.

СОДЕРЖАНИЕ

КНИГА I	
ФУНДАМЕНТ	
	СТРАНИЦА
ГЛАВА I	
Генезис средневекового гения	3
ГЛАВА II	
Латинизация Запада	23
ГЛАВА III	
Греческая философия как предшественница патристического понимания факта	33
ГЛАВА IV	
Интеллектуальные интересы латинских отцов	61

ГЛАВА V

Латинские передатчики античной и патристической мысли	88
---	----

ГЛАВА VI

Варварское разрушение империи	110
-------------------------------	-----

ГЛАВА VII

Кельтские настроения в Галлии и Ирландии	124
--	-----

ГЛАВА VIII

Тевтонские черты: англосаксы, германцы, норвежцы	138
--	-----

ГЛАВА IX

Принесение христианства и античных знаний северным народам	169
--	-----

- I. Деятельность ирландцев;
Колумбан из Лаксея.
- II. Обращение англичан;
обучение Беда и Альфреда.
- III. Галлия и Германия; от
Хлодвиг до святого
Вонифрида-Бонифация.

КНИГА II

РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

ГЛАВА X

Каролингский период: первый этап освоения патристики и античности	207
---	-----

ГЛАВА XI

Ментальные аспекты одиннадцатого века: Италия	238
---	-----

- I. От Карла Великого до
Гильдебранда.
- II. Положение человека.
- III. Итальянская
преемственность античной
культуры.
- IV. Интеллектуальное
благочестие Италии: Петр

ГЛАВА XII

Ментальные аспекты одиннадцатого века: Франция

280

- I. Герберт.
- II. Одило из Ключни.
- III. Фульберт и Шартрская школа; Тривиум и Квадривиум.
- IV. Беренгар Турский, Росселлин и грядущее время.

ГЛАВА XIII

Ментальные аспекты одиннадцатого века: Германия; Англия

307

- I. Принятие Германией христианства и античной культуры.
- II. Духовный конфликт Отлоха.
- III. Англия; завершающие сравнения.

ГЛАВА XIV

Рост средневековых эмоций

330

- I. Патристическая схема страстей.
- II. Эмоционализация латинского христианства.

КНИГА III

ИДЕАЛЬНОЕ И РЕАЛЬНОЕ: СВЯТЫЕ

ГЛАВА XV

Реформы монашества

353

Средневековые крайности; Бенедикт Анианский; Ключни;
"Charta Charitatis" Сито;
vita contemplativa принимает *vita activa*.

ГЛАВА XVI

Темперамент отшельника

368

Петр Дамиани; Ромуальд; Доминик Лорикатус; Бруно и Гуго,
картузианцы.

ГЛАВА XVII

Качество любви у святого Бернарда 392

ГЛАВА XVIII

Святой Франциск Ассизский 415

ГЛАВА XIX

Мистические видения подвижниц 442
Елизавета из Шенау; Хильдегард Бингенская; Мария
Огненская; Лютгард Тонгернский;
Мехтильда Магдебургская.

ГЛАВА XX

Пятнистая реальность 471
Свидетельства инвективы и сатиры; *реестр* архиепископа
Риго; Энгельберт
Кёльнский; народные свидетельства.

ГЛАВА XXI

Мир Салимбене 494

КНИГА IV

ИДЕАЛЬНОЕ И РЕАЛЬНОЕ: ОБЩЕСТВО

ГЛАВА XXII

Феодализм и рыцарство 521
Феодальное и христианское происхождение рыцарской
добродетели; орден Храма; Годфри
Бульонский; Святой Людовик; *Хроники* Фруассара.

ГЛАВА XXIII

Романтическое рыцарство и куртуазная любовь 558
От Роланда до Тристана и Ланселота.

ГЛАВА XXIV

Парцифаль, храбрец и мудрец 588

КНИГА I

ФУНДАМЕНТ

ГЛАВА I

ГЕНЕЗИС СРЕДНЕВЕКОВОГО ГЕНИЯ

За античной цивилизацией Римской империи последовала та депрессия упадка и варваризации, которая отделяет античность от средневековья. Из смятения этого промежуточного периода возникли средневековые народы Западной Европы. В них, по мере роста знаний, стали проявляться духовные черты, не имеющие явного аналога в древних источниках, из которых они черпали материю для своих мыслей и созерцаний.

Прошлое, наполнившее содержанием средневековую мысль, было двойственным, очень двойственным, даже несущим в себе элементы непримиримого конфликта; и все же его противоборствующие фронты как бы соединялись, если не превращались в одно целое. Возникшие из таких враждующих элементов, сформированные всеми интересами жизни на небесах и на земле, черты и способности средневекового человечества должны были составить пеструю компанию. Очевидно, что каждый средневековый век будет предлагать множество несоответствий и несовпадений, которые не могут быть приведены к единству, так же как не могут быть подхвачены грудью одного могучего бога-ветра удары, дующие со всех сторон над водами нашего времени. Тем не менее, каждый средневековый век, а если угодно, и все Средневековье, увиденное в далекой перспективе, представляет собой последовательную картину, в которой доминирующие средневековые черты, сохраняя свое должное превосходство, могут дать справедливое представление о средневековом гении^[1].

I

Хотя элементы, которые должны были сформировать духовную составляющую Средневековья в Западной Европе, сложны сами по себе и запутанны в своем взаимодействии, их можно расчленить и рассмотреть по отдельности. Во-первых, это античный элемент, восходящий к мысли и знаниям, распространенным в Италии и западных провинциях Римской империи, где общим языком была латынь. В те римские времена этот фонд мысли и знаний состоял из греческой метафизики, физических наук и этики, а также из многого, что латиняне разработали сами, особенно в области частного права и политических институтов.

Свою философию и мотивы литературы и искусства Рим позаимствовал у Греции. Поначалу, в провинциальных масштабах, она черпала из чужого источника; но по мере того как великая республика расширяла свои границы по всему средиземноморскому миру и подчиняла своей власти эллинизированный или все еще азиатский Восток, а также Африку, Испанию и

Галлию, греческая мысль как информационный принцип знания распространялась по всей Римской империи и перестала быть чуждой латинскому Западу. Однако народы Запада не стали эллинизированными и не перешли на греческий язык. Латинский язык не уступал своему тонкому сопернику и продолжал властно продвигаться по землям, которые до покорения римлянами говорили на других языках; именно душа Лациума, а не душа Эллады, наполнила эти земли новым однородным гражданским укладом. Греческие знания, распространившиеся через них, трансформировались в латинскую речь или сочинения; а великие латинские авторы, которые создали латинскую литературу по образцу греческой и сделали так много, чтобы наполнить латинский ум греческими мыслями, переработали свои заимствования в собственном стиле и языке и привели их в соответствие с римской природой себя и своих соотечественников. Таким образом, только через латинский пересказ и через трансформацию в латинской классике греческая мысль доходила до средневековых народов; до тринадцатого века, когда было открыто лучшее знакомство с греческими источниками, но все еще через более близкие латинские переводы, как будет показано далее.

Так обстояло дело с языческой античностью как элементом средневековой культуры. Иначе обстояло дело с патристическим, или христианским античным, элементом. Ведь в IV и V веках влияние языческой Греции на языческий Рим повторялось в отношениях между греческими и латинскими Отцами Церкви. Догматическая формулировка христианства была в основном делом рук первых. Тертуллиан, латинянин, действительно был ранним и важным участником этого процесса. Но в целом латинские отцы должны были одобрить и подтвердить работу Афанасия и его соратников и предшественников, которые думали и писали по-гречески. Тем не менее Августин и другие латинские отцы упорядочили и переработали то, что пришло от их старших братьев на Востоке, латинизировав его как по форме и характеру, так и по языку. В то же время они дополняли его материалами, почерпнутыми из собственного мышления. Так, мысли греческих отцов были хорошо преобразованы в трудах Амвросия, Илария и Августина, и патристическое богословие и вся масса христианизированных знаний и мнений пришли в Средние века в латинской среде.

Третий и самый неясный фактор в эволюции средневекового гения заключался в разнообразных и многообразных способностях средневековых народов: итальянцы, чьи предки были частью античности; жители Испании и Галлии, происходившие от некогда латинизированных провинциалов; и, наконец, широко распространенный народ тевтонов, чьи предки варваризировали и разбили Римскую империю в те века, когда упадочная цивилизация уже не могла сделать из варваров римлян. Более того, то, как христианство было принесено тевтонским народам и принято ими, и то, как они приобщались к языческой культуре, в конце концов сведенной к следованию по христианскому пути, не переставало на протяжении веков оказывать влияние на ход средневекового развития.

Отличительные характеристики, которые делают Средневековье периодом в истории Западной Европы, результатом взаимодействия элементов средневекового развития, работающих вместе, и не вытекают из уникальной природы какого-либо из них. Соответственно, начало Средневековья, если только можно говорить о начале, должно лежать во времени соединения этих элементов в совместной деятельности. Это не может быть раньше, чем варварские нарушители римского мира успокоятся и начнут жить и развиваться под действием латинского христианства и сохранившейся античной культуры. Это начало также не может быть положено раньше того времени, когда Григорий Великий (умер в 604 году) переделал Августина и многое, что было раньше, в соответствии с меркой грядущих веков; не раньше, чем Боэций (умер в 523 году), Кассиодор (умер в 575 году) и

Исидор Севильский (умер в 636 году) подготовили античную пищу для средневекового желудка. Все эти люди были посредниками или передатчиками и принадлежали к эпохе перехода от античности и патристики к правильному восприятию, когда новые ученики начинали, типично средневековыми способами, перерабатывать патристический материал и то, что осталось от античности. Одновременно с этими посредниками или вслед за ними появились великие миссионеры или преобразователи, которые трудились над тем, чтобы внедрить христианство с античной мыслью и убогим выживанием античного образования в тевтонские народы в Галлии, Англии и рейнской Германии. Среди них был ирландец Колумбанус (умер в 615 году), основатель городов Люксей и Боббио, чьим учеником был святой Галл, а современником - святой Августин Кентерберийский, которого Григорий Великий послал обратить англосаксов. Спустя столетие святой Вонифрид Бонифаций трудится над утверждением христианства в Германии.[2] Таким образом, нелегко найти большое и католическое начало для Средних веков, пока не будет достигнут восьмой век, и мы не придем к тому, что называется Каролингским периодом.

Давайте подойдем немного ближе и рассмотрим положение Западной Европы в отношении античной культуры и латинского христианства в течение столетий после распада Римской империи. Самое широкое разграничение следует провести между Италией и землями к северу от Альп. Во времена империи существовал итальянский народ. Каким бы разнообразным ни был его древний состав, этот народ уже давно стал латинским по языку, культуре, настроениям и традициям. Они были наследниками греков, создателями римской литературы, искусства, философии и права. Им никогда не суждено было стать варварами, хотя они и переживали упадок. Как и все великие народы, они проявили способность к ассимиляции чужеземцев, которая не была утрачена, а лишь деградировала и уменьшилась в IV и V веках, когда тевтонские рабы, иммигранты, захватчики, казалось, варваризировали латинский порядок в той же степени, в какой он латинизировал их. В эти и последующие времена культура Италии опускалась все ниже и ниже. Однако не было никакого надлома цивилизации, а лишь глубокий упадок и затем возрождение, в ходе которого латинская цивилизация стала итальянской. Ибо классическое образование сохранилось в более низкой форме, и лучшие классы продолжали быть образованными людьми в соответствии с деградировавшим стандартом и ослабленной интеллектуальной энергией тех времен[3].

Несомненно, в своем упадке латинская цивилизация Италии уже не могла поднять варваров до уровня эпохи Августа. Однако она все еще превращала их в подобие своих собственных ослабевших детей. В Италию ворвались вестготы, затем, как нам рассказывают, перешли в южную Францию; пришли и ушли другие сбитые с толку варвары, а потом появились остготы с Теодорихом во главе, превосходный, но не очень многочисленный народ. Они остались в Италии, сражались и умирали, или жили дальше, превращаясь в неотличимых друг от друга италийцев, за исключением вспышек желтых волос, появлявшихся и вновь появлявшихся там, где жили готы. А потом появились лангобарды, более жестокие, чем готы, но лучше сохранившие свою энергию. Их численность также была невелика по сравнению с италийцами. И впоследствии, несмотря на свирепость и упорство германских обычаев, последующие поколения лангобардов проникались культурой Италии. Они становились североитальянцами, тяготея к городам Ломбардии, а может быть, и дальше к югу, объединяясь в собственные поселения или образуя ядро деревенской знати, живущей на холмах.

Итальянский род оставался преобладающим над всеми пришлыми северянами. Оно, конечно, не нуждалось в знакомстве с тем, что в значительной степени было его собственным творением - латинской цивилизацией. Ослабевшими руками оно все еще

держалось за образование, культуру своего прошлого; оно все еще читало свою древнюю литературу и подражало ей в жалких стихах. Пришедшие варвары ускорили интеллектуальный упадок страны. Но все эти нашествия, мор и голод, периодически опустошавшие Италию с пятого по десятый век, оставили после себя жалкую преемственность образования. И те варварские массы, которые оставались на родине классики, проникались любой культурой, существовавшей вокруг них, и постепенно объединялись с итальянцами.

Очевидно, что на своей старой родине, где она просто пришла в упадок, эта античная культура играла роль, совершенно отличную от того специфического влияния, которое она могла бы оказывать в стране, где латинское образование было введено недавно. В Италии в целом сохранились римские законы и институты, обычаи и традиции, пока эти различные элементы итальянской цивилизации не были потеряны или лишены собственности, или не остались сухими над отступающим потоком культуры и интеллекта. Христианство было наложено на язычество, а христианская вера содержала мысли, несовместимые с античными взглядами на жизнь. Были привнесены тевтонские обычаи, приняты лангобардские кодексы, которые в определенной степени заменяли римское право. Тон, чувства, ум итальянского народа изменились по сравнению с образцами, представленными Цицероном, Вергилием, Горацием или Тацитом. Тем не менее, античность осталась как почва, на которой произрастают вещи, или как несколько туговатая атмосфера, которой дышат живые существа. Это была не просто форма образования или средство назидания, не только литературный стандарт. В нем присутствовали и обыденные формы античности, ее повседневные привычки, ее урбанизм и ее отбросы.

Отношение к античности у народов Пиренейского полуострова и земель, которые в конечном итоге должны были стать Францией, было не совсем таким, как у итальянцев. Испания, за исключением труднодоступных горных районов, стала местом обитания латинской культуры еще до того, как ее население было обращено в христианство. Затем она стала оплотом раннего католицизма. Латинская и католическая Испания поглотила вестготских захватчиков, которые за несколько поколений присвоили античную культуру и перешли от арианства к ортодоксии своей новой родины. Под властью вестготов испанская церковь стала исключительно авторитетной, а ее латинская и католическая образованность процветала в начале седьмого века. Эти условия изменились перед мавританским завоеванием, которое было наиболее полным в наиболее тщательно романизованных частях земли. Однако о постоянной латинизации территории, где продолжалось христианство, свидетельствуют языки, выросшие из вульгарных латинских диалектов. О стойкости латинской культуры свидетельствует отточенная латынь Теодульфа, испанского гота, который покинул свой дом по приглашению Карла Великого и умер, став лучшим латинским стихотворцем своего времени, в качестве епископа Орлеана в 821 году. Таким образом, образование, культура и языки Испании были античными. Однако гений этой страны должен был стать специфически испанским, а не ассимилироваться с таким глубоко запятанным язычеством, какое лежало в основе церковной христианизации Италии.

Что касается Франции, то в южной части, бывшей Провинцией, античность сохранилась в законах и институтах, в архитектуре и образе жизни в такой степени, которая уступает лишь ее динамичной преемственности в Италии. И это несмотря на грубые массы тевтонцев, которые хлынули в Провинцию, чтобы пропитаться ее культурой. На севере Франции было больше варваров и менее распространенная латинская культура. Период Меровингов вымел большую часть последнего, оставив после себя прекрасное поле, которое было засеяно заново латинским образованием каролингского возрождения. Однако унаследованная

дисциплина повиновения римскому порядку не была стерта из галльской семьи, и длительная латинизация Галлии сохранилась в романских языках, которые также должны были наложить отпечаток на всех германских захватчиков. Франки, бургундцы или алеманны, вступавшие в контакт с провинциалами, начинали испытывать влияние их языка, их религии, их образа жизни и всех сохранившихся среди них букв. Романские диалекты должны были восторжествовать, стать французскими, и в самых ранних произведениях этой простонародной поэзии проявляется влияние латинских стихотворных форм. Однако франки и бургундцы не были латинизированы по духу, и, по правде говоря, галлы до них стали лишь хорошими подражателями латинян. В любом случае, из этих смешанных и промежуточных условий должен был появиться народ, который не был ни германским, ни полностью латинским, несмотря на свою романскую речь. Латинская культура не была чужеродным влиянием на этих галло-римлян, тевтонов, зарождающихся французов. Они также не были рождены и воспитаны в ней, как итальянцы. Античность не доминировала над французским гением; она не сдерживала рост того, что было, так сказать, готическим, северным или тевтонским. Стекольная живопись, скульптура, архитектура северной Франции должны были стать самими собой, великими французами; и хотя литература должна была придерживаться форм, заимствованных из античности и романского стиля, дух и содержание не приходили из Италии.

Заслуга латинской культуры в Германии и Англии должна была быть более определенной и ограниченной. Германия никогда не была покорена римским порядком; в англосаксонской Англии римская цивилизация была уничтожена саксонским завоеванием, которое, как и мавританское завоевание Испании, было наиболее полным в тех частях земли, где римское влияние было наиболее сильным. Ни в одной из этих земель не было ни античной атмосферы, ни античного языческого субстрата - если не считать языческой всеобщую человеческую душу! Латинство пришло к германцам и англосаксам как чужая культура, которая не должна была касаться повседневной жизни всех людей. Она была уделом образованных людей, духовенства. Ее носителем был формальный язык, не имеющий ничего общего с просторечием. И когда античная культура получила определенное пристанище в Англии и Германии, первые благотворные труды тех немцев или англосаксов, которые овладели языком, заключались в переводе назидательных латинских произведений на свои собственные языки. Таким образом, латинство в Англии и Германии, скорее всего, останется заметным влиянием. Англосаксы и остальные жители Англии должны были стать англичанами, немцы - остаться немцами; и обеим расам не суждено было стать латинизированными, как бы глубоко образованные люди этих стран ни прониклись латинством и ни упражняли свой интеллект во всем, что содержалось в античной метафизике и естественных науках, литературе и праве.

Так различно было положение молодых средневековых народов по отношению к античному хранилищу. Аналогичные различия были и в отношении латинского христианства. Оно было сформировано (с некоторой точки зрения, можно сказать, создано) цивилизованными народами Римской империи, обращенными в ходе первоначального распространения веры. По сути, она была продуктом обращения Римской империи, а в Италии и латинских провинциях получила свое окончательное оформление и закалку от латинских отцов. Так в латиноязычных частях империи сформировалась система, которую предстояло представить тевтонским языческим народам севера. Они не создали ее и не выросли в ней. Она была принесена франкам, англосаксам и германцам к востоку от Рейна как новая и чуждая вера. И значение того факта, что оно было представлено им как авторитетная религия, принесенная издалека, не ослабевало по мере того, как христианство становилось формирующим элементом их натуры.

Можно сказать, что отношение смиренной неполноценности перед христианством и латинской культурой было начальным условием средневекового развития, во многом определившим его дальнейшие линии. В Италии люди оглядывались на то, что казалось им более великим, чем их предки, в то время как в сознании северных народов древняя империя представляла собой все знания и вершину человеческого величия. Сформулированное и упорядоченное латинское христианство вызывало еще более глубокое почтение. Оно и должно было вызывать, поскольку, помимо непоколебимого Евангелия (источника жизни), в нем хранились интеллект и организующая сила Рима, перешедшего в свое последнее творение, католическую церковь. И когда это христианство, столь могущественное само по себе и величественное благодаря престижу Рима, было представлено как находящееся под властью, новообращенные вполне могли быть поражены благоговением.[4] Именно такое благоговение признало притязания римских епископов и сделало возможным создание Римской и Католической церкви - самого мощного объединяющего влияния Средневековья.

Еще больше характер средневекового прогресса определялся действием и влиянием этих двух сил. Латинская культура обеспечивала средства и методы начального образования, а также материал для обучения; в то время как латинское христианство с преобразующей силой действовало в душах молодых средневековых народов. Эти два фактора, несомненно, были формирующими силами всего средневекового развития; и все, что возникало вне сферы их действия, не было, собственно говоря, средневековым, даже если увидело свет в XII веке.[5] Однако не следует думать об этих двух великих влияниях как о сущностях, неизменных и совершенно отличных от того, что для простоты следует называть исконными чертами средневековых народов. Античная культура никогда не переставала быть частью природы и способностей итальянцев и в некоторой степени все еще составляла наследственный инвентарь латинизированных или происходящих от латинян народов Испании и Франции. В этих же землях латинское христианство достигло своей формы. И даже в Англии и Германии христианство и латинская культура будут отличаться от тевтонского народа только в первый момент представления и принятия. После этого они начинают входить в и влиять на своих новых учеников, а сами меняются в процессе ассимиляции тевтонской натуры.

Тем не менее, латинское христианство отцов и античный фонд чувств и знаний, благодаря своей самосохранительной силе, постоянно влияли на людей. Под их воздействием народы Западной Европы с VIII по XIII век пережили однородный рост и развили дух, отличный от духа любого другого периода истории, - дух, который благоговел перед своими наблюдателями, божественными и человеческими, и считал, что знания следует черпать из хранилища прошлого; который, казалось, полагался на все, кроме своего раздавленного грехом "я", и доверял всему, кроме своих чувств; который в реальном искал идеал, в конкретном видел символ, в земной Церкви видел небесное, а в плотских радостях различал дьявольские приманки; который жил в непримиримом противостоянии между земной похотью и тщеславием и достижением спасения; который ощущал ужас жизни, ее жалкость и вечную надежду; вокруг которого колыхались конкретные бесконечности, а над которым пламенел ужас тьмы и Судного дня.

II

Под действием латинского христианства и античной культуры средневековый гений развивался, соединяя составляющие своего роста в темперамент и силу. Его энергия не была направлена ни на расширение знаний, ни на создание существенных новинок мысли

или воображения. Скорее, они должны были расходоваться на создание новых форм - форм восприятия и представления того, что было (или могло быть) известно из старых книг, и всего того, что из века в век становилось все более пластичным. Этот принцип очень важен для истинной оценки интеллектуальных и эмоциональных явлений Средневековья.

Когда возвышенная религия представлена способным, но полумодернизированным народам, и в то же время им открыто знакомство с образованием, знаниями, литературой великой цивилизации, они не могут создавать новые формы или представления того, что они получили, пока это не будет усвоено, и не станет пластичным в их умах, как бы частью их способностей и чувств. Очевидно, что северные народы не могли сразу трансмутировать возвышенную и изобильную материю латинского христианства и сопутствующей ему латинской культуры и представить ее в новых формах. По правде говоря, не могла этого сделать и Италия, вовлеченная в тревожный декаданс, когда казалось, что она отстает от понимания более благородных частей своего античного и христианского наследия, а не продвигается к жизненно важному использованию того или другого. В Испании и Франции среди латинизированных провинциалов наблюдался некоторый упадок, а тевтонские завоеватели были новичками как в христианстве, так и в латинстве. В этих землях ни упадок, ни новизна дела не были единственным препятствием, но оба они в совокупности мешали творчеству, хотя упадок был менее очевиден, чем в Италии, а новизна дела - менее явной, чем в Германии.

Древний материал был присвоен, а затем перевыражен в новых формах двумя общими способами трансмутации - интеллектуальным и эмоциональным. Несмотря на очевидную различимость, они обычно работают вместе, причем в совместном прогрессе доминирует то один, то другой.

Интеллектуальный способ легче поддается анализу. Мышление обязательно зависит от мыслителя, хотя оно кажется менее близкой его частью, чем эмоции, и менее выразительным для его характера. Соответственно, средневековый гений проявляется в своих интеллектуальных произведениях несколько бледнее, чем в более эмоциональных фазах литературы и искусства. Однако первые служат примером не только средневековых способностей, но и средневекового интеллектуального темперамента, или, так сказать, синтетической предрасположенности средневекового ума. Этот темперамент, эта интеллектуальная предрасположенность в целом становились все более заметными на протяжении веков с девятого по двенадцатый. Люди не могли из поколения в поколение заниматься подобными темами, представляющими интеллектуальный интерес, рассуждать о них по определенным линиям религиозных и этических предпосылок, не развивая и не усиливая некий общий тип интеллектуального темперамента.

Начиная с эпохи Каролингов, люди, заинтересованные в знаниях, изучали патристическое богословие и, постепенно расширяя свой кругозор, приобретали античную логику и метафизику, математику, естественные науки и юриспруденцию. То, что они узнавали, они старались изложить или объяснить. С каждым последующим поколением предметы средневекового изучения становились все более близкой частью интеллекта, занятого ими; потому что этот вопрос рассматривался в течение более длительного времени и постоянно повторялся и пересматривался в терминах, более приспособленных к пониманию людей, которые его изучали и излагали. В конце концов средневековые люди сделали античный и патристический материал, а точнее, его понимание, динамически своим собственным. Их понимание стало частью их интеллектуальных способностей, они могли мыслить в его терминах, мыслить почти оригинально и творчески, и могли представлять как свою

собственную материю своих мыслей в переформулировках, то есть в формах, принципиально новых.

Из века в век можно проследить процесс переформулирования патристического христианства с содержащимся в нем античным материалом. Христианство пятого века содержало в себе амплитуду мысли и образованности. К творчеству более ранних и преимущественно восточных людей латинский интеллект, наконец, воплотившийся в Амвросии, Иерониме и Августине, добавил еще одно великое достижение и упорядочение. Сумма догматов была почти составлена; Троица была установлена; христианская образованность достигла того предела, за который ей не суждено было выйти в течение следующей тысячи лет; доктрины о "священных тайнах", о функциях Церкви и ее духовной власти существовали по существу; были установлены принципы символизма и аллегории; Была разработана огромная масса аллегорических толкований Писания; было обосновано духовное отношение человека к Божьему предначертанию, то есть роль, которую должна сыграть человеческая воля в спасении или проклятии человека; нужда и любовь человека к Богу, его ничтожество в отрыве от Источника, Царя и Конца жизни были выражены словами, которыми люди пользуются до сих пор. Очевидно, последующие поколения, менее просвещенные, не могли дополнить это огромное интеллектуальное творение; многое еще предстояло сделать, прежде чем они смогут постичь и сделать его своим, чтобы использовать его как элемент собственного мышления или вдохновить на страстные, образные размышления.

На закате патристического периода Григорий Великий все еще отчасти творчески подходил к варварскому обращению с патристическими темами.[6] После его смерти в течение трех столетий богословы должны были посвятить себя освоению великого наследия Отцов Церкви. Это было время расовых антипатий и конфликтов. Разрозненные элементы средневековой личности были еще не смешаны. Как мог несформировавшийся интеллект такого периода воспринять патристические мысли в их целостности? Еще меньше этот колеблющийся человеческий дух, неуверенный в себе и неприспособленный к новым и великим концепциям, мог преобразовать и обновить их, наполнив свежей жизнью. Вряд ли в эпоху Каролингов можно найти сколько-нибудь адекватное переосмысление патристической доктрины, это просто перетасовка материала. Были и исключения, вызванные, как в случае с Эриугеной, необычайной гениальностью этого мыслителя; или же узкая спорная трактовка вопроса, аргументированная разрывным отрывом патристических мнений от их изложения и уравнивания квалификаций.[7] Но типичными произведениями восьмого и девятого веков были комментарии к Писанию, состоящие в основном из выдержек из Отцов. Цветок всех этих трудов - *"Ординарная глосса"* Валафрида Страбона, ученика объемного комментатора Рабануса Мавра[8].

На протяжении десятого и одиннадцатого веков мы не находим большого прогресса в систематическом изложении христианской доктрины.[9] Тем не менее, двести лет преданности были потрачены на нее; и появляются изложения отдельных ее частей, показывающие, что одиннадцатый век добился прогресса по сравнению с девятым в своем вдумчивом и жизненном усвоении латинского христианства. Такой человек, как Герман Отлох, размышлял в ее рамках;[10] Ансельм Кентерберийский изложил ее части с глубиной размышлений и близостью понимания, которые делают его работы творческими;[11] Петр Дамиани благодаря интенсивности чувств стал воплощением христианского аскетизма и благодати христианских слез;[12] а Гильдебранд основал средневековую папскую церковь. По правде говоря, средневековый человек приспособлялся и доходил до понимания того, что дало ему прошлое.

Двенадцатый век представляет собой всеобщий прогресс в философском и теологическом мышлении. Это век Абеяра, Гуго Сен-Викторского, Сен-Бернара и Петра Ломбарда. Первый из них проникает в логические предпосылки систематической мысли так, как не делал до него ни один средневековый человек; Святой Бернар движет миром благодаря своему эмоциональному и политическому осмыслению Веры; Гуго Сен-Викторский предлагает сакраментальное объяснение Вселенной и человека, основанное на символизме как рабочем принципе творения; а Петр Ломбард делает или, по крайней мере, типизирует систематическое продвижение, от *Комментария к Книгам сентенций*, в которых он представляет патристическую доктрину в соответствии с кардинальными темами христианской схемы. Здесь "*Sic et non*" Абэяра был предшественником, довольно резким в своей чрезмерной ясности.

Таким образом, как правило, каждый последующий средневековый период демонстрирует более органичное переложение старого материала. Однако в своих примерах этот принцип может быть затруднен или отклонен социальными потрясениями и катастрофами, или даже использованием новых античных материалов, требующих ассимиляции. Например, после появления полного собрания сочинений Аристотеля в XIII веке потребовались огромные интеллектуальные усилия для усвоения их содержания. Они не были освоены сразу или всеми людьми, изучавшими философа. Так, работы Гуго Сен-Викторского первой половины XII века более оригинальны в своем органичном переизложении менее обширного материала, чем труды Альберта Магнуса, выдающегося толкователя Аристотеля, сто лет спустя. Но Фома Аквинский осуществляет окончательное католическое изложение всего расширенного материала, патристического и античного^[13].

В этой главной фазе средневекового интеллектуального прогресса, состоящей в усвоении латинского христианства, можно выделить три этапа: первое осмысление, более жизненное усвоение, повторное изложение с добавлением элементов мысли. В развитии внешних форм того же католического освоения и перевыражения доктрины также было три этапа: во-первых, *комментарии к Писанию*, во-вторых, *Книги сентенций* и, в-третьих, "*Сумма теологии*", окончательным создателем которой является Фома Аквинский. Философским материалом для ее создания послужила содержательная философия Аристотеля, в совершенстве освоенная этим христианским титаном XIII века. В "*Сумме*", как зримо, так и более внутренне и по существу, латинское христианство Отцов получило органически новую форму.

Не менее впечатляющими, более трогательными и, возможно, более творческими, чем интеллектуальное переосмысление древней патристической материи, были ее эмоциональные преобразования. Последовательность и характер развития Средневековья четко прослеживаются в эволюции новых форм эмоционального, и особенно поэтического и пластического, выражения. Интеллектуальная трансформация античной и особенно патристической материи сопровождалась токами желания и отвращения, протекавшими со все большей определенностью и силой. По мере того как патристическая мысль становилась все более органически средневековой, все более неотъемлемой частью интеллектуальных способностей людей, она с возрастающей ясностью определяла предположения и обоснования эмоциональных переживаний и соответственно задавала линии бесстрастного выражения в набожной прозе и стихах, а также в более серьезных формах искусства. Патристическое богословие, авторитетное изложение христианской веры, содержало самые далекие надежды и самые глубокие страхи людей, изложенные вместе с божественными средствами, с помощью которых они могут быть реализованы, а страхи - смягчены. По мере того как поколение за поколением цеплялось за эту систему как за основу своего спасения,

интеллектуальное рассмотрение ее становилось инстинктом с эмоциями желания и отвращения, а также любви и благодарности к страдающим средствам и инструментам, которые сделали спасение возможным - Распятому, Плачущей Матери, мученикам и святым, подвергшимся самоистязанию. Все они страдали; они были возвышенными объектами для человеческого сострадания. Кто мог думать о них без слез? Так средневековая религиозная мысль превратилась в колодец эмоций.

Эмоция пробивает себе путь к выражению; она питается своим выражением, тем самым усиливая свое сопротивление; она даже становится тождественной своему выражению. Конечно, она создает способы своего выражения, постоянно стремясь к более легкой, более беспрепятственной, то есть адекватной и совершенной форме. Типичная средневековая эмоция, которая была религиозной, разворачивалась вокруг Евангелия Христа и богословия Отцов, которые изучались и осмысливались в средневековые века. В поисках подходящих форм выражения, которые одновременно являются способами облегчения и формами дополнительной силы, страстная энергия средневекового гения побуждала интеллектуальные способности объединиться с ним в создании этих форм. Они должны были стать более личными и оригинальными, чем простое схоластическое изложение патристической и античной мысли. Однако совершенная форма эмоционального выражения была достигнута не сразу. Она не смогла опередить разумное усвоение латинского христианства. Кроме того, средства выражения, как в случае со скульптурой, могли представлять собой тормозящие трудности, которые необходимо было преодолеть, прежде чем освоить этот способ представления. В эволюции средневекового эмоционального выражения патристического христианства можно проследить определенную последовательность. Одним из первых достижений была бесстрастная набожная латинская проза, как у Петра Дамиани или святого Ансельма Кентерберийского.^[14] Но проза - это заторможенное средство эмоционального выражения. Она слишком косвенна и слишком медлительна. Только в распевной строфе, окрыленной силой ритма, эмоция может беспрепятственно выплеснуть свою силу. Но прежде чем мысль сольется в стих, она должна стать пластичной, расплавленной. Но и тогда готовый стих не рождается сразу. Совершенная средневековая латинская строфа была окончательной формой религиозного эмоционального выражения, которая была достигнута только в двенадцатом веке^[15].

Бесстрастная проза может быть искусством; более возвышенные формы стиха - несомненно, искусство. И искусство это не спонтанное, а тщательно продуманное; не детский лепет, а взаимное соответствие формы и содержания, в котором в эффективном унисон работает интеллект художника. Такое интеллектуальное, такое художественное усилие проявилось в долгом развитии средневекового пластического искусства. Скульптура и расписное стекло, рассказывающие христианскую историю в Шартрском соборе, излагают патристическую и античную материю в формах, выражающих чувства и эмоции, которые собрались вокруг схемы латинского христианства. Это были формы, никогда не превзойденные по уместности и силе. Для их совершенствования потребовалось несколько веков не только духовного роста, но и механических и художественных усилий.

В этих и подобных им эмоциональных переосмыслениях или, более того, творениях патристические и античные элементы трансформировались и преображались. И снова, в областях нерелигиозных и нефилософских, в результате совместной эволюции средневекового ума и сердца, новизна чувств и ситуации была введена в античные темы художественной литературы; были разработаны новые формы романтики, новые фазы человеческой любви и преданности, в которых (свидетельствуют стихи рыцарской любви в провансальском и старофранцузском языках) энергия интеллекта и страсти были любопытно

смешаны.[16] Они представляли собой ту сторону человеческого роста, которая не была не связана с высшим достижением Средневековья - жизненным усвоением и эмоциональным очеловечиванием патристического христианства. Ведь это означало проникновение его учений любовью и слезами, воспитание в них преданности, украшение их трепетными фантазиями, перевод их в искусство, в поэзию, в романтику. С каким богатством любви и ужаса, с каким величием воображения, с какой силой тайны и символизма Средние века прославляли свое наследие, превращая его заповеди в дух.

Безусловно, эмоциональное не следует отделять от интеллектуального переосмысления христианства. Величайшие выразители одного из них внесли свою лепту в другое. Гуго Сен-Викторский и Сен-Бернар были могучими проводниками этого духовно-страстного способа восприятия латинского христианства, наполнения его эмоциями или возрождения в нем евангельских элементов. Здесь работают, сознательно или инстинктивно, многие мужчины и женщины, Петр Дамиани и святой Франциск Ассизский, святая Хильдегард Бингенская и Мехтильда Магдебургская, которые, в соответствии с их различными темпераментами, властно и пламенно любили Христа. Для них интеллектуальное усвоение догматического христианства было второстепенным.

Такие мужчины и женщины были поэтами и художниками, даже если они не писали стихов, не вырезали и не рисовали. Ведь их жизнь была поэмой, унисоном ошеломляющих мыслей и вдохновленных ими эмоций. Жизнь Франциска была живой поэмой. Она была родственна *Dies Irae*, *Stabat Mater*, гимнам Адама Сен-Викторского, а в более позднее время - *Divina Commedia*. Ведь все эти поэмы, по-разному используя христианские мысли и чувства в качестве символов, создавали образные представления универсальных человеческих настроений, так же как жизнь Франциска и многих других затворников представляла подобные настроения в зримом воплощении.

Такие жизни также близки к искусству. Они овеяны символами человеческой личности Христа и его жертвенного присутствия в Евхаристии; они постигают бесконечное и универсальное через эти осязаемые образы. Но и стихи рождались через конкретное воплощение в настроении и визуализацию в повествовании таких символов. И та же потребность постижения бесконечного и всеобщего через символы вдохновляла средневековое искусство: оно возводило соборы, расписывало их окна, заполняло ниши статуями, вырезая пророческие типы, времена и сезоны Божьего провидения, пороки и добродетели души и ее вечную судьбу, и в то же время дополняя литургию символическими словами и действиями. Так святой, поэт и художник-ремесленник присоединяются к тому усвоению христианства, которое вливает жизнь во все, что пришло от латинских отцов, размышляя о нем, любя его, живя им, воображая его и превращая его в поэзию и искусство.

Лучше не обобщать дальше и не пытаться более конкретно охарактеризовать средневековый гений. По мере того как его проявления будут проходить перед нашим взором, мы увидим всю сложность мысли и жизни в переплетении формирующих сил средневекового развития, как они боролись друг с другом или вступали в гармонию, как они проявлялись в страшных контрастах между жестокостью жизни и возвышенными, но не менее реальными напряжениями духа, или снова в противостоянии между несовместимыми идеалами и стремлении к их более полному примирению. Различные фазы средневекового духа должны были раскрыться слишком разнообразно у пап, королей и рыцарей, монахов, монахинь и еретиков, сатириков, трубадуров и миннезингеров; в эмоциональной тоске и интеллектуальных идеалах; в литературе любви и литературе ее подавления; в поклонении любовнице и поклонении Деве Марии, а также залитому страстями Христу из "Песнопений". Возвышенно этот дух проявится в несокрушимом апофеозе символизма, а в искусстве и

поэзии - в воплощении средневековых представлений о порядке и красоте. Другие его фазы проявятся в стремлении искренних душ к духовной уверенности; в схоластической структуре и достижениях; в том, как люди чувствовали чары классики; и везде и повсеместно в средневековом конфликте между полнотой жизни и настойчивостью спасения души.

ГЛАВА II

ЛАТИНИЗАЦИЯ ЗАПАДА

Интеллектуальная и духовная жизнь частично эллинизированной и, наконец, христианизированной Римской империи послужила содержанием интеллектуального и духовного развития Средневековья.^[17] В латинских формах христианские и античные элементы перешли в средневековую эпоху. Их латинизация, продолжение и передача были обусловлены существованием империи как политического и социального факта. Равноправное правление Рима способствовало распространению греческой мысли по средиземноморскому западу; римское оружие, римские качества завоевали Испанию и Галлию, подчинили их римскому порядку, открыли их для греко-латинских влияний, а также для христианства. Неизгладимо латинизированные по языку и нравам, Испания, Галлия и Италия представляют собой сначала однородность культуры и гражданского устройства, а затем общий упадок и смятение. Но упадок и смятение не уничтожили античные элементы; они мучительно переносились, передаваясь изуродованными и измученными, чтобы сформировать основу средневековой культуры.

Важнейшая латинизация Западной Европы началась с объединения Италии под властью Рима. На это ушло пять веков войн. В центральной Италии были постепенно покорены марсиане, самниты, умбрийцы, этруски, а на юге Рим наконец-то одержал победу после войны с Тарентом и Пирром Эпирским. Вместе с политическим господством Рима латинский язык также завоевал господство на всем полуострове, а Тарентум и другие греческие общины Magna Graecia были резко навязаны вместе с римскими гражданскими институтами.^[18] Однако в отместку с этого времени греческая медицина и нравы, мифология, искусство, поэзия, философия - греческая мысль во всех ее проявлениях - вошла в латинскую среду.

В то время, о котором мы говорим, в третьем веке до нашей эры, северными границами Италии все еще были реки Арно и, на востоке, Аэзис, впадающий в Адриатику недалеко от Анконы. К северо-западу от Арно лигурийские горцы занимали горные земли вплоть до Ниццы. К северу от Эзиса лежала долина реки По. Возможно, эту огромную равнину в ранние времена занимали этруские общины, рассеянные среди кельтского населения, постепенно переходившего к земледельческому образу жизни. Какими бы ни были факты о существовании этих ранних кельтов, другие, более грубые кельтские племена спустились с Альп^[19] около 400 г. до н. э., распространились по долине По, оттеснив этрусков в Этрурию и продолжив за ними войну. После этого начинается хорошо известная история о вмешательстве римлян, приведшая к тому, что римляне были повержены у реки Аллии в 390

году и захватили город этими "галлами". После этого последние отступили на север и заняли долину реки По; впрочем, их группы оседали вплоть до юга, до реки Аэсис.

Снова и снова Риму напоминали о кельтской опасности. В период между первой и второй Пуническими войнами кельты, получив подкрепление из-за Альп, напали на Этрурию и угрожали Риму. Победив их, консулы двинулись на север, чтобы покорить долину реки По (222 г. до н. э.). К югу от реки кельты были изгнаны, а их место заняли римские колонисты. На правом и левом берегах По были основаны города-крепости Плаценция (Пьяченца) и Кремона, а к юго-востоку от них - Мутина (Модена). Фламинская дорога была продлена через Апеннины до Фанума, а затем до Ариминума (Римини), соединив таким образом два италийских моря.

Вторжение Ганнибала в Италию принесло новые волнения, и когда война с ним закончилась, Рим решил окончательно подчинить себе кельтов к северу от По. После их подчинения началась латинизация всей долины, которая продвигалась быстрыми темпами, но доказательства этого скудны. Стаций Цецилий, комический латиноамериканский поэт, был крестьянином из Инсубрии, которого привезли в Рим, вероятно, в качестве военнопленного. Он умер в 168 году до н. э. Через несколько поколений после него в верхней Италии родился Корнелий Непос, а Катулл - в Вероне; возможно, в их жилах текла кельтская кровь. Тем временем весь регион был организован как Gallia Cisalpina, южная граница которой проходила по Рубикону, протекавшему недалеко от Римини.

Кельты северной Италии стали первым явно неитальянским народом, принявшим латинский язык. Второй по времени и тщательности латинизации была Испания. К ее завоеванию привели военные причины. Гений Гамилькара создал там карфагенскую державу как базу для вторжения в Италию. Этот проект, реализованный сыном Гамилькара, заставил римский сенат осознать необходимость контроля над Испанским полуостровом. Последовавшее за этим изгнание карфагенян не дало власти над этой землей, и потребовалось два столетия упорства римлян, чтобы покорить неукротимых иберийцев.

В конце концов, Испания была завоевана и стала латинской страной. На смену племенным кантонам пришли городские общины, было основано множество римских колоний, которые выросли в процветающие города. Это были оплоты латинского языка. Кордова стала очень известным домом образования и письма. По всей видимости, южные испанцы полностью переняли римский язык и речь еще до того, как Страбон написал свою *"Географию"*, около 20 г. н.э. Изменения происходили медленнее в горах Астурии, но довольно быстро в северо-восточной области, известной как Ближняя Испания, Hispania Citerior, как ее называли. Там, в городе Оска (Уэска), Серторий за восемьдесят лет до нашей эры основал первую латинскую школу для коренных испанских юношей.

Правление Августа, и особенно его двухлетнее пребывание в Испании (26 и 25 гг. до н. э.), принесло на полуостров спокойствие, и после этого ни в одной части Империи не было такого беспрерывного мира. Из всех земель за пределами Италии, за исключением Провинции, Испания стала наиболее полно римской в своих институтах и наиболее однозначно латинской в своей культуре. Это была самая густонаселенная из европейских провинций;^[20] ни в одной другой не было столько римских граждан и столько городов, рано наделенных римскими гражданскими правами.^[21] Великая литература эпохи Августа была делом рук выходцев из Италии.^[22] Но в последующий Серебряный век многие из главных латинских авторов - старший и младший Сенека, Лукан, Квинтилиан - были испанцами. Они были бесспорными представителями латинской литературы, и в их сочинениях не было

провинциальных ноток. Из римских императоров Траян родился в Испании, а Адриан и Марк Аврелий были испанских кровей.

Возможно, еще более полностью латинизированным был Нарбоненсис, обычно называемый Провинцией. Ее официальное название произошло от древнего города Нарбо (Нарбонна), который в 118 году до н. э. был основан как римская колония, частично выполнив планы Кая Гракха. Границы этой колонии касались границ греческого города-государства Массилии (Марселя), права которого уважали до тех пор, пока он не выступил против Цезаря в Гражданской войне. За исключением территории Массилии, которую она позже включила в свой состав, Провинция простиралась от восточных Пиренеев через Немаус (Ним) и Арелате (Арль) на северо-восток через долину Роны, захватывая Вьенну и Валанс в стране аллоброгов, и далее до края Женевского озера; затем на юг вдоль Приморских Альп до моря. Многие из его городов обязаны своим процветанием Цезарю. В его время страна к западу от Роны уже наполовину состояла из латинян и заполнялась людьми из Италии.^[23] Двумя или тремя поколениями позже Плиний называл ее *Italia verius quam provincia*. Как и северная Италия и Испания, провинция по всей своей длине и ширине переняла латинскую цивилизацию Рима; цивилизацию, рожденную в городе и воспитанную в городе, растворившуюся в кантональной организации и племенных обычаях, разрушившую прежний образ жизни и нормы поведения; цивилизацию, которая была торговой и военной в своих средствах и городской в своих целях; которая любила жизнь форума, театра, цирка, общественной бани и, казалось, обрела свою лучшую суть от обучения грамматике и риторике. Язык и литература этой цивилизации были языком и литературой имперского города и должны были стать языком и литературой всеобщего латинского города, на какой бы западной земле ни возвышались его стены.

К северу от Провинции простиралась огромная территория, простиравшаяся от Атлантики до Рейна, а ее края шли на север и на запад до самого моря. Это было завоевание Цезаря, его *omnis Gallia*. Непокосимость Рима, его гражданское и военное превосходство над западными народами, которые он завоевывал, можно понять из записей о покорении галлов тем, в ком соединились великие римские качества. Возможно, самое глубокое впечатление на читателя этих "*Комментариев*" производит человек, стоящий за этой книгой, - сам Цезарь. Галльская война проходит перед нами как презентация или средство реализации той всепобеждающей личности, с которой обдумать - значит спланировать, а решиться - значит осуществить, без колебаний и страха, силой мысли. Именно в зеркале презрения этого человека к беспокойной нерешительности, неустойчивости и бессилию проявляются галльские качества, отражение которых не нарушается ни нетерпимостью, ни сочувствием. Галлы всегда жаждали перемен, *mobilitate celeriterque* воспламенялись к войне или революции, говорит Цезарь в своих памятных словах; и, как и все люди, они по природе своей были ревностны к свободе, ненавидя подневольное состояние - поэтому Цезарю следовало заранее распределить свои легионы в определенный кризис.^[24] Так, не пожав плечами и не улыбнувшись, пишет величайший из революционеров, который и сам стремился к свободе действий, свободных и продуманных, не торопясь от нетерпения или такого беспечного беспокойства, какое, например, побудило Думнорикса Аэдуанского затеять слабый, тщетный, без плана и политики, заговор против судьбы, то есть Цезаря - и он встретил свою смерть^[25].

Непостоянство представляется особенно характерным для галлов. Они не были варварами, но изобретательным народом, быстро соображающим и болтливым.^[26] Их внутренние обычаи были разумными; у них были налоги и судебные трибуналы; их религия

поддерживала веру в бессмертие и в других отношениях была не ниже язычества Италии. Она управлялась жреческой кастой друидов, которые обладали значительными знаниями и использовали греческий алфавит в письменности. Они также председательствовали на судебных процессах и отлучали от церкви тех, кто не подчинялся их судебным постановлениям[27].

Страна была разделена примерно на девяносто государств (*civitates*). Среди них встречаются монархии, но большее число составляли аристократии, раздираемые ревностью и постоянно находящиеся в тревоге, чтобы чрезмерное влияние какого-нибудь аристократа не нарушило управление. Простой народ и бедные должники, похоже, почти не учитывались. По словам Цезаря, фракции существовали в каждом государстве, деревне и даже доме,[28] во главе с соперничающими государствами эдуев и секванов. Выступая, как он утверждал, за эдуев, Цезарь всегда мог казаться союзником одной из группировок. В конце концов против него выступила общая конфедерация под предводительством знатного овернца Верцингеторикса[29], но неустойчивость его власти вынудила этого блестящего вождя опустить руки.

В общем, похоже, что галльские народы продвинулись в цивилизации настолько, насколько позволяли их ограниченные политические возможности и самоконтроль. Таковы были ограничения, установленные галльским характером. Галльский обычай, говорит Цезарь, останавливать путешественников и настаивать на том, чтобы они рассказали, что знают или слышали. В городах толпа теснится вокруг торговца и заставляет его рассказать, откуда он приехал, и сообщить новости. На основании таких слухов галлы принимают меры самой серьезной важности. В тех государствах, которые считаются наиболее управляемыми, добавляет он, существует закон, согласно которому всякий, кто услышал сообщение или слух, имеющий общественное значение, должен сообщить его магистрату и никому другому. Магистраты скрывают или разглашают такие новости по своему усмотрению. Не разрешается обсуждать государственные дела иначе как в собрании"[30].

Очевидно, Цезарь не шутит в этих отрывках, где говорится о государственном устройстве, основанном на сплетнях, собранных на улицах, донесенных прямо до магистрата и не обсуждаемых и не разглашаемых по дороге! Совсем иначе должны были управлять римские чиновники, когда великие походы Цезаря покорили этих меркантильных галлов. Именно после его смерти Август установил римский порядок на всей территории страны. В тех знаменитых *partes tres* "Комментариев" он установил его: Иберийскую и Кельтскую Аквитанию, Кельтскую Лугдуненцию и Кельтско-Тевтонскую Белгику, объединив три Галлии. Знаменательно, что император сохранил их в качестве имперских провинций, по-прежнему нуждавшихся в военном управлении, в то время как Провинцию он передал сенату.

Провинция была романизирована в законодательстве и управлении так, как никогда не было в "Трех Галлиях". Август вслед за Цезарем соблюдал племенное и кантональное деление последних, внося лишь те изменения, которые были необходимы. Галльские города под властью империи не отличаются большим единообразием. Каждый из них предстает как продолжение местного племени, жизнь и политика которого сосредоточены в городе. Город (*civitas*) не ограничивался городскими стенами, а включал в себя окружающую территорию и, возможно, множество деревень. Некоторые из этих городов сохранили свои древние конституции, другие соответствовали типу римских колоний, конституции которых были созданы по образцу итальянских городов. Примером может служить Колония Клавдия Агриппина (Кельн). Но все города "Трех Галлий", как и города Провинции, независимо от формы правления, вели свои дела с помощью сената, магистратов и полиции по своему выбору, имели свою муниципальную собственность и контролировали внутренние финансы.

Для "трех галлов" в Лионе была создана диета, на которую города посылали делегатов. Каковы бы ни были его полномочия, его существование способствовало укреплению чувства общей галльской национальности. Однако римское право было предоставлено лишь немногим, и ни один галльский город (кроме Лиона) не получил его до времен Клавдия, который сам родился в Лионе. Он основал Кёльн как колонию, предоставил право голоса Тревесу и отменил положения, запрещавшие галлам занимать должности в имперских магистратурах. После реорганизации империи при Диоклетиане Трев стал столицей не только Галлии, но и Испании и Британии.

Хотя насильственной романизации Галлии не произошло, римская цивилизация быстро развивалась под имперской опекой и за счет собственной энергии. Римские дороги пересекали страну, мосты перекидывались через реки, строились акведуки, росли города, увеличивалась торговля, улучшалось сельское хозяйство, появилась виноградная лоза. К моменту завоевания Цезарем быстро соображающие галлы были готовы извлекать выгоду из превосходящей цивилизации; и под могущественным миром Рима люди успокоились, почувствовав благословение безопасной жизни и регулярно соблюдаемого закона.

Распространение латинского языка и тонких элементов латинской культуры последовало за установлением римского порядка. Один галльский город, а затем и другой переходили на новый язык в зависимости от обстоятельств и ситуации. Конечно, первенствовали города Провинции, население которых было в основном итальянским. С другой стороны, латынь медленно продвигалась среди холмов Оверни. Но дальше к северу римский город Лион был латиноязычным с самого своего основания. Далее на более отдаленный север, запад и восток латынь распространялась по городам - средоточиям дел и провинциального управления. Императорское правительство не требовало от своих подданных отказа от родной речи, но в Галлии, как и в других местах, требовало использования латыни при ведении официальных дел. Это вынуждало всех изучать латынь, кто имел дела в судах или с чиновниками, или надеялся стать магистратом. Несомненно, богатые и знатные люди, особенно в городах, быстро выучили латынь, и вскоре она стала средством вежливого, а также официального общения. Это был также язык школ, которые посещала знатная галльская молодежь. Но среди сельского населения родные языки сохранялись неопределенно долго. Очевидно, что нельзя назвать конкретное время всеобщего перехода от кельтского языка к народному; но, судя по всему, в целом он произошел до франкского завоевания[31].

К тому времени те, кто, естественно, составлял образованные классы, также получили латинское образование. Сначала в городах Провинции, Ниме, Арле, Вьенне, Фрежюсе, Эксе в Провансе, затем, конечно, в Лионе и Аквитании, а позже в городах северо-востока, Тревесе, Майнце, Кельне и с большим отставанием в северо-западных бельгийских землях, лежащих на берегу канала и Северного моря, распространилось латинское образование. Грамматика и риторика преподавались, великие классики объяснялись и читались, и галлы, несомненно, чувствовали себя римлянами как по духу, так и по языку.

Конечно, они ошибались. Конечно, галл был гражданином Империи, которая не только олицетворяла безопасность и цивилизацию, но и фактически была всем цивилизованным миром. Он не думал бунтовать против этого, так же как против своих повседневных привычек или еды. Часто он испытывал сентиментальные чувства по отношению к этому универсальному символу своего благополучия. У него была латинская речь, римская мода, он принимал теплые ванны и холодные, наслаждался спортом в амфитеатре, изучал римскую

литературу, говорил о *Respublica* и *Aurea Roma*. Но в конце концов он был всего лишь романизированным жителем Галлии. Ему были переданы римское право и управление, латинское образование и цвет римского духа; но трудовой, творческий гений Рима не был подвластен ни ей, ни ему. Галлы, однако, являются главным примером народа-посредника. Романизированные и не ставшие римлянами, их эпоха, географическое положение и измененные способности - все это делало их посредниками между римлянами и тевтонами.

Если романизация "трех галлов" была наименее тщательной в Белгике, то за каналом она была еще менее значительной. Британия, простиравшаяся на север до Клайда и Ферт-оф-Форта, была римской провинцией в течение трех-четырех сотен лет. Латынь была языком городов, но, вероятно, никогда не вытесняла кельтский язык в стране. Однако романизация бриттов, будь она основательной или поверхностной, затронула народ, который, по всей видимости, должен был погрузиться в воду. Похоже, что они не передали ничего из своей латинской цивилизации своим англосаксонским завоевателям. Однако даже последние, когда они пришли в Британию, не были совсем нетронуты Римом. Они были знакомы с римскими изделиями, если не с римским укладом; и некоторые латинские слова, которые встречаются во всех тевтонских языках, несомненно, вошли в англосаксонский.^[32] Но это раннее римское влияние было незначительным по сравнению с тем, которое впоследствии пришло с христианством. Римская культура до принятия христианства также не оказала глубокого влияния на Германию, по крайней мере, за пределами крупных римских или романизированных городов, таких как Кельн и Майнц. Во многих отношениях, конечно, германцы были затронуты Римом. Римская дипломатия, возбуждая племя против племени, приводила их в упадок. Римское влияние и пребывание в Риме многому научили многих германских князей. Римское оружие, римская утварь и всевозможные изделия использовались от Дуная до Балтики. Но все это не латинизировало германцев, так же как и ряд латинских слов, просочившихся в их язык, латинизировал его^[33].

ГЛАВА III

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ПРЕДШЕСТВЕННИЦА ПАТРИСТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ФАКТОВ

Латинский Запад стал *средой*, в которой мысли и чувства античного и отчасти христианского мира были облечены в латинские формы и сохранялись от уничтожения в течение пятого и последующих веков, пока их не подхватили потоки смешанной дряхлости и бездушия, ознаменовавшие наступление средневекового времени. Латинское христианство выжило и пробилось через эти бурные века в средневековую гавань. Античность также была перевезена, либо на корабле латинского христианства, либо на тендерах, перевозимых некоторыми латинскими христианами, торговавшими светской ученостью, хотя и не в "неразорванных пакетах". Эти неповрежденные упаковки, то есть латинские классики, а через много веков и греческие, также переплыли. Но в раннем средневековье люди предпочитали языческую литературу, перефразированную, как в "*Этимологиях*" Исихора.

Великий корабль христианской доктрины не только нес на себе кусочки языческой античности, засунутые то тут, то там, но и сам был построен из многих досок античного дерева, и в его христианском грузе были античные примеси; или, другими словами, богословие Отцов Церкви было частично сделано из греческой философии и составлено в соответствии с греческими философскими рассуждениями. Отцы жили в Римской империи или в том, что от нее осталось в третьем, четвертом, пятом и шестом веках. Многие из них родились от родителей-язычников, и все они получили общее образование в области грамматики, риторики и литературы, которые были языческими и пронизанными языческой философией. Ведь философия тогда не стояла в стороне от жизни и образования, а стала источником принципов поведения и "повседневных мыслей для повседневных нужд". Многие из Отцов в своей языческой или, по крайней мере, неосвященной юности глубоко изучали ее.

Философия была суммой знаний в Империи, и из нее исходили понятия, в которых рассуждали все Отцы. Но *латинские* отцы, получившие юридическое и риторическое образование, также могли рассуждать с помощью понятий или терминологии, взятой из римского права. Тем не менее, в рациональном процессе формулирования христианской догмы греческая философия была подавляющим фактором, потому что она давала знания и метафизические понятия, и потому что большинство христианских богословов были эллинами по духу и писали по-гречески; в то время как латиняне переводили на латынь, а иногда и на юриспруденцию, то, что было разработано их восточными братьями[34].

Очевидно, что для нашей цели, которая заключается в том, чтобы оценить духовную одаренность Средневековья, необходимо ознакомиться с патристической мыслью. А чтобы понять умственные процессы Отцов, их отношение к знаниям и восприятие фактов, необходимо учитывать их интеллектуальную среду, которая, конечно же, состояла из запасов знаний и философских интересов, преобладавших в Римской империи. Таким образом, мы должны оценить интеллектуальные интересы языческого мира, сначала в ранние времена, когда мыслители объединяли знания и философские концепции, а затем в более поздний период, когда накопленная и несколько измененная мысль стала фактическим окружением Церкви.

Какая раса более искренне воспринимала факты природы и земной жизни, чем греки? Древние греческие философии возникли на основе открытого и непредвзятого наблюдения за видимым миром. Это были физические исследования. С Сократом философия перешла от фактов к истине, к рассмотрению обоснованности человеческого понимания. После этого греческий разум был очарован своими собственными творениями. Человек стал для софистов мерой всех вещей. Еще более непоправимо и беременной мерой всех вещей человек стал для Сократа и Платона. Афоризм можно было отбросить, но его трансцендентальный смысл был закреплен в образной диалектике, соответствие которой божественному великолепию человеческого разума гарантировало его истинность. У платоников - а мир всегда должен был быть полон ими - восприятие физических фактов и данных человеческой жизни и истории отныне должно было представлять собой внешнюю реальность творения внутри разума. Каждый наблюдаемый факт - это кажущаяся осязаемость, но его реальность заключается в единстве с конечными реалиями рационального восприятия. Восприятие факта должно быть приведено в соответствие с ними. По этой причине каждый факт имеет вторичный, а может быть, и первичный, потому что духовный, смысл. Его истинная интерпретация заключается в том значении, которое согласуется с последовательной системой концепций разума, представляющих факт таким,

каким он должен мыслиться, а значит, таким, каков он есть; это факт, приведенный в правильное соотношение с духовной и этической истиной. Конечно, методы восприятия земных и небесных явлений как иллюстраций идеально понятых принципов вряд ли способствовали развитию привычки к внимательному наблюдению. Очевидные факты чувственного восприятия, скорее всего, подверглись бы образному восприятию, если бы не трансформировались в процессе их осмысления. Что касается человеческих историй, то такие методы также не позволяют провести четкие границы между повествованием о том, что люди с удовольствием называют реальными событиями, и формированием истории в соответствии с требованиями аргументации или иллюстрации.

Все это очевидно для Платона. *Тимей* - это его видение вселенной, в которой физические факты стали пластичным материалом для силы духа, способной лепить их в подобие идеальных представлений. Создание вселенной соответствует структуре платоновской диалектики. Если в словах и образах этого диалога и можно уловить какой-то смысл, то он заключается в том, что мир и все существа, которые он содержит, обретают такую реальность, какую они имеют, благодаря соответствию мыслям или идеальным образцам в божественном разуме. Видимые вещи реальны лишь постольку, поскольку они соответствуют этим идеальным представлениям. Кроме того, у видимого творения есть еще одна ценность - его этическое значение. Физические явления символизируют соответствие человечества его лучшему идеалу поведения. Человек может научиться регулировать незаконные движения своей души, наблюдая за движением звезд, благороднейших из сотворенных богов.

Так обстоит дело с природными явлениями, так же как и с человеческой историей, фактом или вымыслом. Миф о прорицателях в пещере, которым открывается седьмая книга *"Республики"*, так же нагляден и идеально правдив, как и начальная история в *"Тимее"* о древнем афинском государстве, которое боролось за свою и чужую свободу с жителями Атлантиды, пока землетрясение не положило конец старой афинской расе, а континент атлантов не был поглощен морем. Эта история вызывала любопытство на протяжении двух тысяч лет. Была ли это традиция или творение художника-диалектика? В любом случае ее идеальная и назидательная истинность не зависит от соответствия какому-либо основному предшествующему факту, а зависит от ее гармонии с прекрасным и добрым.

Платоновский метод осмысления факта может быть применен к мыслям человека о Боге, о происхождении мира и движении звезд, а также к художественному манипулированию иллюстративной или назидательной историей. Материя, большая, отдаленная и таинственная, допускает идеализирующие способы постижения. Но применение этого метода к простым фактам обычной жизни, с которыми можно обращаться и на которые можно смотреть со всех сторон, и которые не имеют таинственной другой стороны, подобной лунной, навсегда отвернутой, может показаться идиотизмом, а не идеализмом. Тем не менее этот метод и его мотивы отвлекали людей от внимательного наблюдения за природой, а в биографию и историю вкладывали интересы, способствующие скорее гениальному применению, чем тщательному изучению фактов.

Таким образом, платонизм и его отношение к повествованию не могли не способствовать аллегорическому толкованию древних традиций и литературы, которое уже было в моде во времена Платона. Неважно, что он не хотел иметь ничего общего с нынешними аллегориями, с помощью которых люди морализировали или рационализировали старые сказания о деяниях богов. Он сам плел прекраснейшие аллегории, когда это служило его цели. А после него аллегорическая привычка вошла в толкование всех древних сказаний. Со временем аллегория будет применена иудеем Филоном Александрийским к Пятикнижию; а еще через

одно или два столетия она сыграет большую роль в христианской полемике против иудеев, а затем против манихеев. Она станет главным методом патристической экзегезы и перейдет как наследие духовной истины к средневековой церкви.

Аристотель поражает нас как человек иного типа, чем Платон. Были ли его интеллектуальные интересы шире, чем у его учителя, вряд ли могут сказать обычные люди. Безусловно, он был более активно заинтересован в исследовании природы. Возглавляя реальную школу (как и Платон) и опираясь на сотрудничество со способными людьми, он предстает перед нами в трех обличьях: как метафизик и совершенный, если не создатель, формальной логики; как наблюдатель фактов природы, учреждений и искусств людей; как человек энциклопедической образованности. Эти три фазы интеллектуальных усилий соразмерны друг другу в уме универсальной силы и аппетита. Однако считается, что в Аристотеле было больше метафизики и формальной логики, чем полезной для него естественной науки.

Утраченные и дошедшие до нас сочинения, которые ему приписывают, охватывают сто пятьдесят названий и насчитывают четыреста книг. Те из них, которые оказали универсальное влияние на человеческие исследования, достаточно проиллюстрировать масштаб его трудов. Среди них были трактаты по логике, в первую очередь "*Категории*", или классы предложений" и "*De interpretatione*" о составных частях и видах предложений. Эти два элементарных трактата (авторство которых подвергается сомнению) были единственными аристотелевскими сочинениями, широко распространенными на Западе до второй половины двенадцатого века, когда стали известны остальные логические трактаты, а именно: "*Предварительная аналитика*", посвященная силлогизму; "*Задняя аналитика*", посвященная логической демонстрации; "*Темы*", или демонстрации вероятности; и "*Софистические эленки*", посвященные ложным выводам и их опровержению. Вместе они составляют *Органон* или полный логический инструмент, как он стал известен второй половине двенадцатого века, и как мы располагаем им сегодня.

Далее следует *Риторика*, не оторванная от логических трактатов. Затем можно назвать *Метафизику*, а затем труды, посвященные природе, а именно: *Физика*, *О небесах*, *О возникновении и распаде*, *Метеорология*, *Проблемы механики*, *История животных*, *Анатомические описания*, *Психология*, *Части животных*, *Порождение животных*. Была и "*Ботаника*", которая утрачена. Наконец, можно назвать великие труды по этике, политике и поэзии.

Каждый потрясен масштабами достижений этого интеллекта. Что касается трансцендентной ценности работ по логике, метафизике, психологии, риторике, этике, политике и поэзии, то ученый мир уже давно практически единодушен. Существуют разногласия относительно количества и качества фактических исследований, представленных в трудах по естественной истории. Но Аристотеля принято считать основателем систематической зоологии. В целом, возможно, не будет ошибкой повторить то, что было сказано сотни раз, что работы, приписываемые Аристотелю, и которые, несомненно, были созданы им или его соратниками под его руководством, представляют собой самые выдающиеся интеллектуальные достижения, когда-либо связанные с каким-либо одним именем.

В школе Аристотеля та или иная фаза деятельности мастера, скорее всего, поглощала энергию ученика и приковывала все его внимание. Учеником и преемником Аристотеля был замечательный Теофраст, человек всесторонне развитый, но, тем не менее, посвятивший себя главным образом продолжению трудов своего учителя в ботанике и других отраслях естественных наук. История физики" - одна из самых важных его работ. Другим учеником Аристотеля был Евдем Родосский, который стал физиком и историком трех наук - геометрии,

арифметики и астрономии. Он демонстрирует ту ученую деятельность, которая впоследствии стала характерна для перипатетиков. Было бы трудно продолжить логику или метафизику мастера. Но его работы в области естественных наук могли быть дополнены, а корпус его сочинений предлагал обширное поле для трудов комментатора. И так, по сути, энергия перипатетиков в последующих поколениях распределялась между наукой и обучением, причем последнее было сосредоточено главным образом на исторических и грамматических работах и изложении трудов мастера[35].

Аристотелианству не суждено было стать философией завершающих дохристианских веков, как не суждено было стать философией тысячи и более лет после Распятия. В течение всего этого времени его логика оставалась на высоте, а ряд метафизических принципов был поглощен другими системами. Но аристотелизм как система вскоре перестал быть в моде, и к шестому веку его уже не знали.

Однако отголоски его или схожего с ним духа можно было найти у всех, кто искал знания в мире природы, в истории и гуманитарной науке. Такие люди были всегда, и некоторые известные примеры можно привести даже среди практичных римлян. Сразу вспоминается великолепная широта гуманитарных и литературных интересов Цицерона. Его друг Теренций Варро был более энциклопедичной личностью, он охотно изучал все области знаний. Хотя он не был исследователем природы, он писал о сельском хозяйстве, о навигации, о геометрии, а также о латинском языке, о древностях, божественных и человеческих, даже о философии[36].

Другим любителем знаний был старший Плиний, который умер от того, что осмелился слишком близко наблюдать за извержением, разрушившим Помпеи. Он был важным чиновником при императоре Веспасиане, как и Варро, занимавший высокие посты во времена Республики. *Historia naturalis* Плиния была удивительной компиляцией, призванной охватить всю равнину обычных и необычных знаний. Составитель не наблюдал сам и не взвешивал чужие высказывания. Его сборник - счастливая гавань для абсурдного и разумного, где рассказы путешественников о далеких чудесах занимают место рядом со свидетельствами Аристотеля. Все, что попадает в сети доброго Плиния, - рыба, хотя бы это и был тот чудесный *писцис*, *эхин*, который, хотя и имеет длину всего в один локоть, обладает такой цепкой хваткой и целеустремленностью, что удерживает самую большую галеру, а сопротивлением своих плавников делает бессильными усилия сотни гребцов. Рыбой для Плиния являются и все рассказы древности о собакоголовых, одноногих, большеротых людях, о пигмеях и журавлях, о фениксе и василиске. Он восхищается более сложной причинностью явлений природы и рассказывает, как кишки полевой мыши увеличиваются в количестве с днями луны, а энергия муравья уменьшается по мере убывания орбиты Венеры. [37] Но этот легковверный человек был удивительно любопытен и прилежен, и мы все его должники за знакомство с мнениями, существующими в античном мире на основе слухов.

Варро и Плиний были энциклопедистами. Однако как до, так и после них люди, одержимые страстью к познанию мира природы, часто посвящали себя какой-либо отрасли исследований, а не были энциклопедистами или универсальными философами. Гиппократ, современник Сократа, оставил после себя имя величайшего из врачей. В третьем веке до Рождества Христова Евклид - великий математик, а Гиппарх и Архимед навсегда заняли свое место, первый - среди великих астрономов, второй - среди великих земных физиков. Все эти люди - представители размышлений и теории, а также исследований и экспериментов. Перенесясь во второй век нашей эры, мы находим среди прочих двух великих любителей науки. Гален из Пергама был достойным последователем, если не равным, великого врача классической Греции; а Птолемей Александрийский подражал александрийскому Гиппарху,

чью славу он почитал и чьи труды (вместе со своими) передал потомкам. Каждый из этих людей может рассматриваться как продвигающий какую-то часть универсального плана Аристотеля.

Другая философия, стоицизм, уже достигла широкого признания. Что касается причин этого, то, несомненно, упадок греческой гражданской свободы в третьем веке до нашей эры привел к тому, что вдумчивые люди вновь обратились к своей внутренней жизни; а тем, кто потерял вкус к народной религии, нужна была философия, которой можно было бы жить. Стоицизм стал особенно популярен среди римлян. Это была этика, философия практики, а не знания. Стоик смотрел на мир из внутренней крепости человеческой воли. Это охраняло или, скорее, составляло его благополучие. Он заботился о таком знании - назовем его скорее обучением, - которое бы способствовало реализации принципа, согласно которому благосостояние человека заключается в правильно направленной воле. Он не заботился всерьез ни о метафизике, ни о познании мира природы, если только то или другое не служило целям его философии как руководства к жизни. Таким образом, стоическая физика, столь важная часть стоической системы, вдохновлялась утилитарными мотивами и отклонялась от беспристрастного наблюдения телеологическими соображениями и размышлениями о предначертаниях Провидения. Конечно, некоторые стоики демонстрируют более широкий спектр интеллектуальных интересов; например, Сенека, который был прекрасным моралистом и писал прекрасные эссе о ведении жизни. Он, как и многие другие, написал книгу *Quaestiones naturales*, которая была посвящена в основном погоде, теме, всегда очень близкой человеку. Но он не был серьезным метеорологом. Для него интерес к факту заключался скорее в его использовании или в его моральном значении. После Сенеки интерес стоиков к фактам сужается еще больше, как, например, у Эпиктета и Марка Аврелия.

То же самое можно сказать и о школе Эпикура, ребенка другого цвета, но родившегося в стоа. Ведь в этой философии, как и в стоицизме, все знания, выходящие за рамки этики, играли подчиненную роль. Будучи стоиком или эпикурейцем, человек вряд ли мог внести вклад в развитие какой-либо отрасли науки. Однако привычка к эклектическому мышлению и общее любопытство, или, как его еще называют, любовь к знаниям, делали многих номинальных членов этих школ активными учениками и компиляторами из чужих трудов.

Нам еще предстоит рассказать о системе, наиболее характерной для язычества последнего времени и имеющей огромное значение для первой тысячи лет христианской мысли. Неоплатонизм был последним великим творением греческой философии. Точнее, он был самым благородным продуктом того язычества последнего времени, которое тосковало несколько отвлеченно, движимое жаждой, которую язычество не могло ни утолить, ни удовлетворить.

Дух есть; он - реальность. Он творит тело, являя себя в разумной форме; он не ограничен телом и не зависит от него как от причины или необходимого основания. Люди по-разному выражали и будут выражать творческое или причинное предшествование духовного принципа. Во многом они стремились утвердить этот принцип в Боге, который есть Дух, или в Абсолютном Едином. Многочисленными были также процессы индивидуализации и разнообразные посреднические средства, с помощью которых философ, апостол или церковный врач пытались довести этот принцип до человека и представить его как дух, проявляющий разумную самость через органы чувств. Платонизм был прекрасным, хотя и неуловимым, выражением этого стремления, а неоплатонизм - весьма ощутимым, хотя и омрачающим его утверждением.

У всех людей, кроме глупцов, есть иррациональные стороны. Кто не верит в то, что его разум тщетно пытается обосновать? Такая вера может иметь корни, распространяющиеся через обобщения, более широкие, чем любые конкретные рациональные процессы, которые человек осознает. И человека отличает характер его сверхрациональных убеждений, или верований, или доверчивых догадок. Вспоминается, как Платон ткал и расцвечивал свою диалектику, и как он с ее помощью отклонялся в сторону тех трансценденций, которые, как он прекрасно знал, никогда не могли быть так зацеплены и взяты. Его убежденность - не диалектическая - в высшей и прекрасной реальности духа вела его через все его аргументы, некоторые из которых кажутся игривыми, а другие - очень серьезными.

Менее неуловимой, чем платоновская, была сверхрациональность его дальнего ученика, египтянина Плотина (умер в 270 г.), создателя неоплатонизма. Для него супрарациональное представляло собой элан, выход за пределы ясно видимого или ясно известного, к самому Духу. У него был ученик Порфирий, как и он сам, мудрец - и все же другой мудрец. Сверхрациональность Порфирия жаждала многих вещей, от которых его рациональная природа отворачивалась. Но у него есть ученик, по имени Иамблик, чья рациональная природа не только перестает протестовать, но и по своей воле отдается на службу неразумию.

Синтетический гений Плотина позволил ему вплести в свою систему ценные элементы из Аристотеля и стоиков. Но прежде всего он был платоником. Он представляет духовную триаду: Единое, Ум, Душа. От Единого происходит Ум, то есть Nous, который охватывает всю совокупность познаваемого или умопостигаемого, то есть Космос идей. Из него происходят Душа мира и души людей. Материя, которая есть ничто, обретает форму и частичную реальность, когда ей сообщается душа. Отношение Плотина к познанию конкретного природного или исторического факта демонстрирует трансцендентальное безразличие, превосходящее платоновское. Воспринимаемые факты для него - лишь полуреальные проявления информирующего духа. Они были вполне пластичны, податливы, редуцируемы. Более того, мысли о зле множественного мира чувств вызывали у Плотина и его последователей горечь этической нереальности, которую Платон был слишком большим афинянином, чтобы почувствовать.

Дуалистическая этика, которая находит в материи принцип нереальности или зла, уменьшает человеческий интерес к физическим фактам. Этика Плотина заключалась в очищении и отстранении от чувственных вещей. Это и есть аскетизм. И Плотин был аскетом не по стремлению, а по презрению. Он не пытался отречься от мира, а презирал его со спонтанностью сублимированного темперамента. Порфирий говорит о нем, что он был похож на человека, стыдящегося того, что он находится в теле. Он не хотел ни лечить презренные телесные недуги, ни омыwać свое жалкое тело.

Плотиновский Абсолют, Первый или Единый, не мог быть постигнут разумом. Но приблизиться к нему и созерцать его было лучшим для человека. Венцом жизни был экстаз от сверхрационального и сверхразумного видения его. Эта плотиновская иррациональность была возвышенной; но она была слишком трансцендентной, слишком сложной и слишком не связанной с человеческим сердцем, чтобы удовлетворить других людей. Не было опасений, что его последователи низведут ее до уровня своих иррациональных наклонностей.

Заемствованные материалы этой философии были превращены ее основателем в настоящую систему. Она включала в себя, по крайней мере потенциально, народные верования, которые, однако, мало интересовали этого метафизического копта. Но в те

суеверные века, как до, так и после него, эти более грубые элементы были собраны и использованы известными людьми. Там была тенденция противопоставлять духовное и реальное многообразию материальной несущественности, а также тенденция подчеркивать оппозицию между духовным и добром, и материальным и злом, или между противоположными духовными принципами. У менее метафизичных людей такое противостояние принимало бы более завораживающие формы в битвах богов и демонов. Возможно, оно вызвало бы аскетическое подавление физических страстей. Обе тенденции проявились еще до того, как Плотин решил встроить их в свою систему. Друг Плутарха, например, Плутарх из Херонеи, был человеком приятного нрава и католического любопытства. Его философия не представляла собой ничего особенного. Он был мягко доверчив, интересовался всем чудесным и всеми мыслимыми богами и демонами. Этот добрый грек не был аскетом, но ему было что рассказать о борьбе между добрым и злым началами. Подобные мысли порождали аскетизм у людей другого темперамента, например, у знаменитого Аполлония Тианского и других, которых называли неопифагорейцами, что бы это ни значило. У таких людей также были свои иррациональные черты, которые, возможно, составляли большую часть их натуры. Они действительно принадлежали к тем векам, когда при императорском дворе процветала астрология[38] и все способы магической мистерии привлекали своих жадных до знаний избирателей; когда люди хищно тянулись ко всему, кроме простого конкретного факта, на который можно было спокойно смотреть и спокойно рассуждать.

Но именно в школах неоплатонизма, в поколениях после Плотина, эти тенденции расцвели под защитой его упругих принципов. Здесь три родственных течения составляли единый поток: трансцендентальная диалектика, утверждающая факты; неприкрытое признание высшей ценности сверхрациональных убеждений и переживаний; аскетизм, презревший материю и отворотившийся от чувственных вещей. Что еще было нужно, чтобы закрыть способности к наблюдению, обмануть разум и в конце концов уничтожить знание?

Порфирий и Иамблик демонстрируют поворот к лучшему. Первый из них был тирийцем, ученым, умным, строгим. Его жизнь длится примерно с 232 по 300 год. Его знаменитое *"Введение в категории Аристотеля"* стало краеугольным камнем раннесредневековых знаний о логике. Он написал остроумное рациональное сочинение против христиан, в котором с помощью критики указал, что Книга Даниила была написана не ранее правления Антиоха Епифана. Он много сделал для того, чтобы сделать понятными труды своего учителя Плотина, и составил сборник неоплатонизма в форме *сентенций*. Они сохранились, как и его работа о *воздержании от плотской пищи*, а также другие трактаты, аллегорические и философские.

Он был для Плотина тем же, чем Душа, в неоплатонической системе, была для Ума - Душой, которая каким-то образом была темным, страстным образом запутана в теле, живым принципом которого она являлась. Индивидуальная душа Порфирия боролась со всеми вопросами, которые разум Плотина не принимал во внимание. Плотин жил отстраненно в области метафизики, согретой случайными экстазами. Порфирий, волей-неволей, был притянут к жизни и испытывал всю боль острого ума, когда его известили и затянули в сети тревог обыденных суеверий. Он вечно блуждал в мутной атмосфере. Он не мог очиститься от легковерия, сколько ни отрицал и ни спорил. Аскетизм также не мог умиротворить его разум. В философском плане он следовал учениям Плотина и понимал их, что было удивительно. Многие из его собственных или, возможно, отраженных мыслей превосходны. Ни один христианин не может придерживаться более духовной концепции жертвоприношения, чем Порфирий, когда думает о поклонении Уму - Nous или Второму Богу. Предложите ему тишину

и целомудренные мысли, которые соединят нас с ним и сделают подобными себе. Совершенная жертва - это отрешение души от страстей.^[39] Что может быть прекраснее? И снова говорит Порфирий: Тело - это одежда души, которую нужно отбросить; мудрый человек нуждается только в Боге; злые духи не имеют власти над чистой душой. Но, но, но - на последнем слове уверенность Порфирия ломается. Он беспокоится, ведь так трудно отличить добрых демонов от злых, а последние заполонили храмы и должны быть изгнаны, прежде чем явится истинный Бог. Этот же человек говорил, что истинный храм Бога - это душа мудреца! Увы! Природа Порфирия кипит противоречиями. Его письмо к египетскому жрецу Анебо состоит из резко поставленных вопросов о достоверности любой теургии или гадания. Как люди могут что-то знать об этих вещах? Какие основания полагать, что тот, этот или другой обряд - все они с тревогой перечислены - правильно направлен или имеет силу? Никаких! Никаких! Никаких! Таков ответ, который ожидается на эти вопросы.

Но душа самого Порфирия отвечает иначе. Его труды - например, *De abstinencia* - изобилуют подробным и верным обсуждением всех видов теургической практики и магических обрядов, с помощью которых можно приводить в движение божественную и демоническую природу. Он верил в оракулы и колдовство. Тщетно более интеллектуальная сторона его натуры пыталась держать такие вещи на расстоянии; другие инстинкты жаждали их, жаждали потрогать, попробовать на вкус и взять в руки, как ребенок жаждет того, что запрещено. У Порфирия есть легенда об ангелах, но гораздо больше легенды о дьяволах, и под землей у демонов есть свое царство, а во главе его - король демонов. Организованные таким образом, эти зловещие дьявольские формы терзают жизнь людей, злобные обманщики, злобные трипперы, каковыми они и являются.

Такой человек, одержимый демонами (которые, как утверждает его интеллект, не имеют над ним власти!), такой человек, строгий и мрачный, будет фанатично практиковать аскетизм, столь спокойно признанный системой Плотина. У Порфирия, напряженно, тревожно, высшие ступени добродетели становятся насильственным очищением и отстранением от чувственных вещей. Здесь он преисполнен мрачной серьезности.

Замечательно, что этот человек должен был критически относиться к историческим фактам, как, например, когда он увидел сравнительно позднюю дату Книги Даниила. Он мог видеть дыры на одежде других. Но если не считать полемических целей, голый, грубый факт его мало интересует. Он искусно придумывает аллегории и так интерпретирует выдумки поэтов. Плотин, когда ему это было нужно, играл с мифами, как и Платон. У Порфирия нет такой легкой руки и едва скрываемой улыбки. Что касается физических исследований, то они интересуют его не более серьезно, чем его учителя, а когда он затрагивает природные факты, он так же доверчив, как Плиний. "Аравийцы, - говорит он, - понимают речь ворон, тирренцы - орлов; и, возможно, мы и все люди понимали бы всех живых существ, если бы дракон лизал наши уши"^[40].

Эти внутренние конфликты омрачали жизнь Порфирия и, несомненно, были одним из мотивов, побуждавших его к самоубийству, когда Плотин показал ему, что это не истинный путь отрешения. В божественном Иамблике (θεῖος), который, когда молился, мог подняться на десять локтей от земли - так думали его ученики - и вокруг чьих теургических пальцев, опускавшихся в волшебный таз с водой, играли и целовались купидоны, не было конфликта, но была полная капитуляция и счастливая отрешенность. Его жизнь, рассказанная неоплатоническим биографом Евнапием, так же полна чудес, как и современное Житие святого Антония, написанное Афанасием. Иамблик предстает перед нами красивым и чудесно одетым жрецом, обитателем храмов. Он откровенно отдавался теургии, убежденный, что душа нуждается в помощи любого сверхчеловеческого существа - героя,

бога, демона, ангела.[41] Он был доверчив в принципе. В первую очередь важно, пишет он, чтобы верующий не позволял чудесным явлениям вызывать в нем недоверие. Ему нужна прежде всего "наука" (ἐπιστήμη), которая научит его ничему не верить в отношении богов.[42] Ибо божественный принцип по сути своей чудесен, а магия - это открытая дверь, да, впрочем, и путь к ней, анагогический путь.

Все это и многое другое изложено в *"De mysteriis"*, главном сочинении его школы. Это был ответ на сомнительное письмо Порфирия к Анебо, и в нем содержится полное доказательство и объяснение оккультного искусства перемещения бога или демона. Все мы обладаем врожденным знанием (ἔμφυτος γνῶσις)[43] богов. Но не мысль или созерцание соединяет нас с ними; это сила теургического обряда или кабалистического слова, понятного только богам. Мы не можем понять причину этих действий и их последствий[44].

Более низкой глубины не существует. Превосходящее разум видение Единого (которое представляет в нем принцип иррациональности) у Плотина наконец сводится к иррациональному действию, оккультному магическому поступку или слову. Воистину, поклоняющемуся нужна максимальная доверчивость, о которой говорит Иамбликус и эта книга. В работе, как представляется, утверждается, несколько неясно, что молитва, призыв или обряд на самом деле не привлекают бога к нам, но привлекают нас к богу, делая нашу волю пригодной для того, чтобы разделить с ним его волю. Автор такой работы, скорее всего, будет путаться в изложении принципов; но он будет более искренним при изложении природы демонов, героев, ангелов и богов, а также их влияния на человечество. Возможно, эта тема все еще кажется темной, но живописные детали достаточно яркие. Ведь писатель описывает проявления и явления этих существ - их ἐπιφανεῖαι и φάσματα. Явления богов - μανεῖδῃ, простые и единообразные: демонов - ποικίλα, то есть разнообразные и многообразные; ангелов - более простые, чем у демонов, но уступающие богам. Архангелы в своих явлениях больше похожи на богов, а ἄρχοντες, "правители", отличаются разнообразием и в то же время порядком. Боги, явленные людям, сияют божественной лучезарностью, архангелы ужасны, но добры; демоны страшны, производят возмущение и ужас - обо всем этом в произведении рассказывается более подробно. Говоря более конкретно о влиянии этих явлений на тауматурга, писатель говорит, что видения богов приносят могучую силу, божественную любовь и невыразимую радость; архангелы - стойкость и силу воли, интеллектуальное созерцание; ангелы - разумную мудрость, истину и добродетель. Видение же демонов приносит желания чувств и энергию для их исполнения.

Так низко пал неоплатонизм в языческих кругах. Конечно, он не создал эту массу суеверных фантазий. Он просто сердечно влился в нее и над каждым суеверием разбрасывал обоснование своих принципов. При этом из философии она превратилась в систему теургической практики. Обычные суеверия того времени или их подобию были достаточно старыми. Но теперь - и в этом заключался знаменательный факт - они вплелись в природу интеллектуальных людей; и неоплатонизм представляет собой главное формальное облегчение этого результата.

Современным явлением и, возможно, самым популярным из языческих культов в третьем и четвертом веках было поклонение Митре, вокруг которого неоплатонизм мог набросить свой плащ, как и вокруг любой другой формы языческого культа. Митраизм, частично эллинизированный, выросший из старой маздаяснийской (даже индоиранской) веры, был перенесен с одной границы империи на другую, солдатами или купцами, которые впитали его доктрины на Востоке. Она охватила империю, как пламя. Воинственный культ, его приверженцами стали поздние императоры-язычники. В общем, это был языческий Антей, которому суждено было пасть в объятиях христианского Геркулеса.

Вместе с ним или после него пришло манихейство, также с Востока. Это была не менее хорошая философия, чем неоплатонизм Иамблика. Система, названная по имени Манеса, представляла собой грубый дуализм, содержащий фантастические и во многом заимствованные рассуждения о мире и человеке. Там был Сатана и все его дьяволы. Он был родоначальником человечества, в Адаме. Но сам Сатана в предыдущих схватках с добрыми ангелами приобрел некоторые элементы света, и они перешли в природу Адама. Ева же - это чувственность. После зарождения человека начинается борьба между добрыми и злыми духами за право распоряжаться его судьбой. В этике манихейство, конечно, было дуалистичным и аскетичным, как неоплатонизм, а также как христианство Восточной и Западной империи. Манихейство, в отличие от митраизма, должно было не поддаться, а лишь отступить перед христианством. Снова и снова с Востока, через нижние пределы нынешней России, через Венгрию, он продвигался вперед. Богомилы были его детьми, также как и катары на севере Италии, и альбигойцы в Провансе[45].

Платонизм, стоицизм, неоплатонизм, митраизм, манихейство - эти названия, взятые для простоты, служат для обозначения умов и нравов образованного мира, в котором распространялось христианство. Очевидно, что образ мыслей христианских отцов был обусловлен всем тем, что составляло их среду, их образование, их вторую природу. Они были людьми своего времени, и, став христианами, их интеллектуальные стандарты не повысились, а понимание фактов не изменилось, хотя их одобрение и неодобрение могло измениться. Их натуры могли быть стимулированы и возвышены Верой и ее полемическим пылом, и все же их манера подходить к фактам и воспринимать их, например, ее факты, могла оставаться в значительной степени такой же, как у их языческих современников или предшественников.

В IV веке руководители Церкви как на Востоке, так и на Западе были более великими людьми, чем современные языческие жрецы, философы или риторы. Сильнейшие умы перешли на сторону христиан, и великое дело вдохновляло их самые высокие силы на достижение действенной цели. Невозможно сравнить Афанасия, Василия, Григория Назианзена, Григория Нисского и Хризостома на Востоке; Амвросия, Иеронима и Августина на Западе; и язычников, таких как Либаний, любимец императора Юлиана, или даже сам Юлиан, или Симмах, противник святого Амвросия в деле борьбы с языческим алтарем Победы. Это было проигранное дело, а дело язычества становилось все более разбитым, рассеянным, неинтересным. Тем не менее, несмотря на превосходство христианских врачей, несмотря на могущественное дело, которое так эффективно объединило их усилия, они, как в своем высшем разуме, так и в своем низшем неразумии, представляют собой большое сходство с язычниками.

Оказалось, что метафизические интересы поглощали внимание Плотина, у которого, тем не менее, на первом месте стоит его высшая иррациональность. Порфирий также обладал сильной рассудочной натурой, но его непреодолимо влекло ко всем вещам, богам, демонам, гаданиям и теургии, которые одна его половина не одобряла. Плотин, вполне в соответствии со своими философскими принципами, с легкостью презирает физическую жизнь. У Порфирия это превратилось в ярый аскетизм. Также было отмечено, что система Плотина была синтезом многих предшествующих мыслей; и что ее восприимчивость была чрезвычайно эластичной благодаря неоплатоническому принципу, согласно которому окончательный подход человека к Богу лежит через экстаз, а не через разум. Здесь, в латентном состоянии и еще не подвергаясь серьезным испытаниям, находилось широкое оправдание общепринятых верований и практик. Всем этим Иамбликус с радостью открыл дверь. Он был не столько философом, сколько жрецом, тауматургом и магом. Наконец,

очевидно, что ни Иамблик, ни Порфирий, ни Плотин не были в первую очередь или даже всерьез заинтересованы в каком-либо четком объективном знании материальных фактов. Плотин лишь случайно обратил на них внимание, чтобы проиллюстрировать свои принципы, а Иамблик искал в них чудеса.

Христианство, как и неоплатонизм, было выражением принципа, согласно которому изначальной реальностью жизни является дух. И точно так же у христиан, как и у неоплатоников, можно наблюдать фазы иррациональности в восходящем и нисходящем порядке. На вершине возвышается самая высокая христианская сверхрациональность - любовь к Богу. С этой высоты иррациональная убежденность опускается до легковерия, озабоченного демоническим и чудесным. Можно провести плодотворные сравнения между неоплатониками и христианскими врачами[46].

Ориген (умер в 253 году), как и Плотин, коптского происхождения и самый яркий гений Восточной церкви, был примерно на пятнадцать лет старше неоплатоника. Нет уверенности в том, что один из них оказал непосредственное влияние на другого. По интеллектуальной мощи оба были равны. Оба были поглощены высшими фазами своей мысли, но ни один из них не исключал более популярные верования из системы, которую он строил. Плотин не собирался закрывать дверь перед верованиями политеизма, а Ориген, со своей стороны, принял демонов и ангелов нынешнего христианского вероисповедания[47]. Фактически, он занимался ими больше, чем Плотин богами эллинского пантеона. Конечно, Ориген, как и любой другой христианский врач, имел свою фундаментальную и спасительную иррациональность в принятии христианского откровения и воскресшего Христа. В наиболее резкой форме это проявилось уже в "*credo quia absurdum*" Тертуллиана, латинского отца, который был старше Оригена на двадцать пять лет. Здесь наблюдается принципиальное принятие чудесного. То, что великие факты христианского вероучения не поддаются доказательству или опровержению разумом, было принципом, определенно принятым всеми отцами.

Кроме того, поскольку все католические христиане принимали Писание как богооткровенную истину, они были вынуждены принимать многое из того, с чем их разум без посторонней помощи мог бы тщетно бороться. Здесь открывалась широкая возможность, в соответствии с которой христиане действовали в зависимости от своего темперамента, подчеркивая и усиливая авторитетный или чудесный, *то есть* иррациональный, элемент. Кроме того, вне связи с вопросами Писания и его толкованиями, возникает общий вопрос об интересе образованного христианина к чудесному. Большая умственная сила и преданность построению догмы отнюдь не исключали живого интереса к этому, как можно видеть из того самого чудесного жития святого Антония, написанного, вероятно, самим Афанасием. Это жизнеописание более озабочено демоническим и чудесным, чем "*Жизнь Плотина*" Порфирия; в этом отношении оно не уступает "*Жизни Иамблика*" Евнапия. Обращаясь к латинскому Западу, можно сравнить с ними очаровательный прототип *Vita Sancti*, *Жизнь святого Мартина* Сульпиция Севера.[48] Взгляд на эти труды показывает сходство интересов христиан и неоплатоников, и в обоих обнаруживается одинаковое бесспорное принятие чудесного.

Таким образом, можно наблюдать, как сверхъестественное проявление, чудесное событие, признавалось и оправдывалось в принципе как в неоплатонической, так и в христианской системе. Кроме того, в обеих системах метафизические или символизирующие тенденции отвлекали внимание от пристального изучения любого факта, наблюдаемого, воображаемого или сообщаемого. В обеих системах главная ценность исторического или физического факта заключалась в том, что он освещал общие убеждения или общепринятые

принципы. И для тех и для других сверхъестественный факт был фактом *par excellence*, поскольку являлся прямым проявлением божественной или духовной силы.

Иамблик объявил, что человек не должен относиться с недоверием к сверхчеловеческим существам и их сверхъестественным деяниям. С христианской стороны не было ни капли народного доверия к чуду или магической тайне, ни к каким-либо представлениям о дьяволах, ангелах и ушедших святых, для которых нельзя было бы найти оправдания в трудах великих докторов Церкви. Эти ученые и интеллектуальные люди проявляют разную степень интереса к подобным вопросам; но никто из них не стоит в стороне и не отрицает их *полностью*. Здесь нет необходимости в доказательствах. Однако в качестве иллюстрации можно привести тот факт, что до четвертого века главные христианские обряды стали сакраментальными таинствами, обязательно чудесными по своей природе и действительности. Это относилось к Крещению; еще более потрясающе это относилось к Евхаристии. Мистически, но не менее реально и, прежде всего, неизбежно, хлеб и вино чудесным образом стали Телом и Кровью. Этот процесс, можно сказать, начался с Оригена; Кирилл Иерусалимский его завершил; Григорий Нисский рассматривает его как продолжение истины Воплощения, и Златоуст с ним.^[49] Можно сделать паузу, чтобы заметить, что связь между языческими и христианскими таинствами была не столько причинно-следственной, сколько аналогичной. Пыльца терминов и понятий разлеталась туда-сюда и производила перекрестное оплодотворение энергично растущих растений. Жизненной силой христианских мистерий, как и мистерий Митры, была страсть к символизму неизвестного и невыразимого.

Но на этом нельзя останавливаться. Вся христианская церковь, как и Порфирий и Иамблик, принимала ангелов и дьяволов и признавала их вмешательство в дела человека. Затем на смену местным языческим божествам приходят святые, и прежде всего Мария. Их почитают, им поклоняются. Только Августин может мягко предостеречь от чрезмерного увлечения этими вопросами.

В связи со всем этим можно отметить один важный момент или, скорее, мотив. В третьем и четвертом веках общая тоска греко-римского мира была направлена на приближение к Богу; он искал аналогичный путь, путь от человека и множественности к единству и Богу. Всеобъемлющий интерес проявлялся к средствам. Неоплатонизм, творение этого времени, чем бы еще он ни был, был медиаторским, системой посредничества между человеком и Абсолютным Первым Принципом. Переходя на полпути от язычества к христианству, Небесная Иерархия Псевдо-Дионисия также является, по сути, системой посредничества, имеющей много общего (как и должно быть!) с системой Плотина.^[50] В рамках католического христианства великой работой Афанасия было утверждение единственного и вседостаточного посредничества Христа. Католицизм навсегда утвердился на посредничестве Христа, Бога и человека, единого Богочеловека, примиряющего природу, которую Он действительно, а не внешне, принял, с божественной субстанцией, которой Он никогда не переставал быть. Борьба Афанасия за этот принцип была горькой и упорной, потому что как внутри христианства, так и вне его люди требовали более простых и осязаемых этапов и средств посредничества.

Из них католическое христианство должно было признать огромное множество, возможно, не догматически, как необходимую часть себя, но практически и универсально. Ангелы, святые, Дева Мария - все они являются посредниками между человеком и Богом. Это начало осознаваться уже в ранний период и было установлено до IV в.^[51] Более того, каждый обряд, тайна и чудо, как в язычестве, так и в католицизме, были, по сути, средством

посредничества, способом воздействия божественного принципа на человека и его дела и, таким образом, приведения человека в сферу божественного действия.

Давайте проведем еще несколько христианских сравнений с нашими неоплатоническими друзьями Плотинем, Порфирием и Иамбликом. Поскольку мы привели в пример Оригена, было бы легко найти и другие параллели из Восточной церкви. Но поскольку цель - обозначить истоки интеллектуальных тенденций западного Средневековья, мы можем сразу же взять пример с латинских отцов. Ведь их взгляды задавали формы интеллектуальных интересов Средневековья, на протяжении веков направляли и даже ограничивали способность Средневековья постигать все, что Средневековью было дано познать. Переход таким образом с Востока на Запад вполне допустим, поскольку те же языческие культы и способы мышления переходили с одной границы империи на другую. Сам Плотин последние двадцать пять лет своей жизни жил и преподавал в Риме и там же написал свои "Эннеады" на греческом языке. Так и с христианской стороны, католическая церковь на Востоке и Западе представляет собой солидарное развитие, как в отношении догм и организации, так и в отношении народного признания.

Обратим внимание на некоторые моменты сходства между Плотинем и Святым Августином. В учении последнего содержится много платонизма, а у этого величайшего из латинских отцов, который не читал по-гречески, платонизм неразрывно смешался с неоплатонизмом. Можно перелистать труды Августина и найти то или иное высказывание, отражающее Платона или Плотина.^[52] Но самое интересное их влияние на Августина обнаруживается не в платонических теоремах, которым он сознательно следовал или от которых отрекался. Платонизм был "в воздухе", по крайней мере, был в воздухе, которым дышал Августин. Наш конкретный епископ Гиппонский почти ничего не знал о трудах Платона. Но Платон жил: его мысли повлияли на многие поколения, а в процессе распространения видоизменились и утратили многие специфические черты. Затем Плотин создал неоплатонизм; тот тоже проник в умы многих, сам же в процессе расшатался. Этих взглядов, этих фаз мысли и настроений придерживались или чувствовали многие люди, которые, возможно, не знали их источника. И Августин не только был частью всего этого, но и по уму и нраву был платонически настроен. Таким образом, важнейшими элементами платонизма и неоплатонизма в Августине были его познавательный духовный настрой и его отношение к миру физических фактов.

Обратите внимание на личное сходство между Августином и Плотинем. Оба поглощены высшими смыслами своей мысли; обоих мало занимают ее левосторонние отношения, от которых, однако, ни в коем случае нельзя отказываться. Умы и души обоих устремлены к Богу-Духу; умы и глаза обоих закрыты для познания природного мира. Таким образом, ни Плотин, ни Августин не были сильно затронуты популярными верованиями христианства или язычества. Первого мало волновали демонические предания и гадания, его не трогало многобожие. Не больше его задевало поклонение святым и реликвиям, а также другие элементы христианского легковерия, которые, когда на них обращают внимание, исчезают из его сознания так быстро, как только позволяют его обязанности христианского епископа.

Но у Порфирия все было *наполовину* иначе, а у Иамблика - совсем иначе. Первого из них влекли, отталкивали и мучили обычные суеверия, особенно магия и теургия, которые заставляли людей охать; Иамблик же с удовольствием плыл в этих пестрых течениях. С христианской стороны с ними можно сравнить Иеронима или более позднего человека, последнего из латинских отцов, Григория Великого. Как ни ясна была мирская мудрость этого великого папы, как ни тяжелы были его обязанности в смутные времена его понтификата (590-604), все же его ум был занят чудесным и дьявольским. Его ум и темперамент вобрали в себя по меньшей мере плоды прежних суеверий, христианских или

языческих, решать не нужно. Он определенно не находился под влиянием Иамблика. Не стоит также рассматривать эти фазы его натуры как результат впитывания языческих элементов. Он и его предшественники просто шли по пути легковерия и смертной слепоты, проторенному как язычниками, так и христианами. И вот в Григории тенденции, способствующие интеллектуальной косности, делают свое идеальное дело. Его религиозный дуализм ярок; его аскетизм, как следствие, экстремален; и, наконец, символическая, аллегорическая привычка закрыла его разум для восприятия буквального (скажем так, фактического) смысла, когда он обращается к Писанию, о чем свидетельствует его великий Комментарий на Иова. Те же тенденции, но обычно в более мягкой форме, проявились у Августина, который в этих отношениях стоит перед Григорием, как Плотин перед Иамвликом. Августин может довести аллегорию до абсурда; он может быть аскетом; он дуалистичен. Но все эти вещи не варваризировали его ум, как это произошло с умом Григория.^[53] Точно так же элементы, которые в личности Плотина находились в безобидном забвении, доминировали над всей личностью Иамблика и сделали его первосвященником глупости.

Таким образом, мы проследили фазы мысли, которые определяли интеллектуальные условия поздних языческих времен и влияли на умственные процессы латинских отцов. В заключение можно подвести краткий итог. Платонизм создал интеллектуальный и умопостигаемый мир, в котором растворяющаяся диалектика превратила познание материальных явлений в отражение идеалов разума. В неоплатонизме это было более ощутимо, чем в системе Платона. Стоицизм же представлял собой правило жизни, санкцией которого был внутренний мир. Его рабочим принципом было правильно направленное действие самоконтролирующей воли. Будучи в основе своей этическим, он ставил перед собой задачу разработать соответствующую концепцию мироздания. Платонизм и неоплатонизм находили в материальных фактах иллюстрации или символы идеальных истин и принципов человеческой жизни. Стоицизм интересовался ими как основой для этики. Ни одна из этих систем не проявляла серьезного интереса к фактам, кроме их символического воплощения в истине или их влияния на жизненный путь; те же принципы, которые влияли на наблюдение за природой, применялись к интерпретации мифа, традиции и истории.

В первые века христианской эры мир становился все менее самостоятельным. Он был склонен обращаться к авторитетам за душевным спокойствием. В религии люди не только искали, как раньше, сверхчеловеческой помощи, но и тянулись вовне за тем, чего уже не давал их собственный рациональный самоконтроль. Они нуждались не просто в помощи богов, а в поддержке и спасении. В связи с этим огромный интерес проявлялся к средствам приобщения человека к божественному и получения спасительной поддержки, которую могли дать только боги. Философская мысль того времени стала ощутимо посреднической. Неоплатонизм был системой посредничества между человеком и Абсолютным Первым Принципом; и вскоре его низшие фазы стали заняты такими ощутимыми средствами, как гадания и оракулы, магия и теургия.

Человеческий разум всегда оказывался не в состоянии осуществить это посредничество между человеком и Богом. Высший неоплатонизм представил в качестве самой далекой цели сверхрациональное и экстатическое видение. Это было его единение с божественным. Низший неоплатонизм превратил эту возвышенную сверхрациональность в принцип легковерия, все более и более жаждущего увлекательных или полезных чудес. Так постоянный поиск божественного или демонического действия стал характерен для языческого интеллекта.

Евангелие Христово, распространяясь по языческому миру, непременно собирало к себе случаи его постижения язычниками и принимало различные формы, одна из которых должна

была стать доминирующей или католической. И наоборот, христиане (а мы имеем в виду образованных людей) сохранили бы свои методы мышления, несмотря на изменения в содержании их мыслей. Это относится даже к великим и ученым христианским лидерам, Отцам Церкви. В то же время Вера вдохновляла и перенаправляла их энергию. И все же (повторимся, чтобы подчеркнуть) их умственные процессы, их способы восприятия и оценки фактов оставались теми, которые были свойственны язычеству, сменившемуся в них христианством.

Каждая фаза интеллектуальной тенденции, только что кратко охарактеризованная как характерная для языческого мира, вошла в способы, с помощью которых отцы Латинской Церкви постигали и строили свою новую религию. Прежде всего, это отношение к знанию. Ни одна языческая философия, ни платонизм, ни последующие системы, не давали такого стимула для концентрации желания, как личность и наставления Иисуса. Желание Царства Небесного было таким стимулом, какого не предлагал ни один предыдущий идеализм. Оно привело бы в соответствие с собой не только все практические соображения жизни, но и, воистину, все человеческое стремление к познанию. Сначала она овладела умом Тертуллиана; и, несмотря на разногласия и отклонения, она сохранялась на протяжении всего Средневековья как управляющий принцип интеллектуальных усилий. Его постановление гласило: знания, в которых нуждаются люди и которые они должны желать, - это те, которые помогут им спасти и усовершенствовать свои души для Царства Божьего. Одни трактовали это широко, другие - узко; одни действительно были скованы этим, а другие просто вежливо повиновались. Но признавали это практически все люди, в зависимости от их индивидуального темперамента и времени, в которое они жили.

Платонизм был идеалистическим космосом, стоицизм - космосом субъективной этики и телеологических представлений о физическом мире. Самым далеким итогом того и другого может быть космос души и Бога Августина. Что касается процессов рассуждения, внутренне вдохновленных и затем примененных к миру природы и истории, то христианство объединило идеализирующие, подтверждающие факты пути платоновской диалектики со стоическим интересом к моральному назиданию. И, в еще большей степени, чем у платоников и стоиков, у христианского отца отсутствовал интерес к познанию конкретного факта ради него самого. Его умственный взгляд был еще более косым, чем у них, и был прикован к моральному или духовному - анагогическому - умозаключению. Конечно, он зашел в символизме и аллегории дальше, чем это делали стоики и платоники, и одной из причин этого было то, что он руководствовался особым мотивом - согласовать Ветхий Завет с Евангелием и тем самым доказать божественную миссию Иисуса.

Идеализм может склониться к дуалистической этике и привести к аскетизму, как это было в стоицизме, и к открытому результату у Плотина и его учеников. Таков, с более мощной силой и более твердым мотивом, был результат христианской этики в монашестве. Христианство не было дуалистической философией, но и не было стоицизмом или неоплатонизмом. Однако, как и они, оно было жгуче дуалистичным в своей войне с миром, плотью и дьяволом.

Мы переходим к другим, но связанным между собой вопросам: спасение, посредничество, теория и практика. Необходимость спасения делала людей христианами; Богочеловек был единственным и достаточным посредником между человеком и Богом. Такова была высокая догма, установленная трудом и болью. А практика спускалась вниз, к посредническим личностям, действиям и вещам, чудесным, многообразным и совершенно аналогичным их языческим родственникам. Посредниками были Богородица и святые, таинства - магические

посреднические действия, реликвия - магическая посредническая вещь. И, как и в неоплатонизме, в христианстве существовал принцип сверхрациональной веры во все эти вещи. На вершине - откровение Христа и вдохновляемая Им высокая любовь к Богу. Это не было связано с разумом, но стояло над ним. И, как и в неоплатонизме, сверхрациональный принцип христианства был проведен вниз через каналы легковерия, напоминающие те, с которыми мы познакомились при движении от Плотина к Иамвлиху.

ГЛАВА IV

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ ЛАТИНСКИХ ОТЦОВ

Так сложилось, что интеллектуальные условия Римской империи повлияли на отношение Отцов Церкви к знанию и определили их способы восприятия фактов. Действительно, в окружающем язычестве едва ли была духовная тенденция или образ мышления, которые не вошли бы в их умственные процессы и не стали бы частью их понимания христианства. С другой стороны, воинственная и полемическая позиция Церкви в Империи создавала новые интересы, открывала новые поля для приложения усилий и порождала новые формы интеллектуальной энергии. И каждый элемент, исходящий из языческой среды, попадая в христианскую, вновь вдохновлялся христианскими потребностями и приходил в рабочее согласие с главным мотивом Веры.

Спасение было главным мотивом христианства. Евангелие Христа было Евангелием спасения для вечной жизни. Оно явилось в самопожертвовании Божественной любви, не без предупреждений о том, что его отвергнут. Его понимали и принимали в соответствии с возможностями тех, кому оно было предложено, - возможностями, которые оно должно было вдохновить и направить заново, но не изменить по существу. Молодые христианские общины должны были приспособить свой темперамент к новой вере. Они также испытывали неосознанную потребность дать ей определение, чтобы удовлетворить свой собственный разум и представить ее в достоверной форме умам еще необращенных людей. Следовательно, новое Евангелие спасения привлекло энергию христианских общин к работе по определению того, что они приняли, и установлению его религиозной и рациональной обоснованности. Интеллектуальные интересы этих общин сначала были объединены главным мотивом спасения, а затем упорядочены и перенаправлены в соответствии с доктринальными и полемическими требованиями этой новой веры, нахлынувшей на греко-римский мир.

Интеллектуальные интересы христианских отцов следует классифицировать не в категориях желания знать ради знания, а в категориях желания быть спасенными и для этого обладать знанием в его спасительных формах. Их желание было не столько знать, сколько знать, как - как спастись и способствовать спасению других. Их потребность правильно понимать Веру, определять ее и поддерживать, была настолько сильной, что заставляла играть вспомогательные роли в каждом направлении исследований и интеллектуальных усилий. Эта потребность вдохновляла те центральные интеллектуальные труды Отцов, которые непосредственно способствовали догматическому обоснованию Веры и ее церковному

превосходству; затем она овладевала всеми областями образования и исследования, которые, казалось, могли бы обладать независимым интеллектуальным интересом. Их нужно было либо привлечь на свою сторону, либо дискредитировать как не имеющие отношения к делу отвлечения.

На самом деле эта убедительная христианская потребность не заставила взять на службу всю сумму интеллектуальных интересов христиан. Сохранилось смертельное любопытство и любовь к *красивой литературе*. Однако ее господство было реальным. Отцы Церкви были поглощены построением христианской доктрины и церковного авторитета. Произведения христианского авторства первых четырех веков были полностью религиозными, о чем свидетельствуют дошедшие до нас труды. Это относится как к греческим, так и к латинским отцам, и служит убедительным доказательством того, что вдохновение и потребности новой религии втянули в единый духовный вихрь энергию и интересы христианских общин.

Некоторые из Отцов оставили изложения своих принципов в сочетании с более или менее интимными рассказами о своем собственном духовном настрое. Среди восточных христиан уже упоминался Ориген. Для него христианство было суммой знаний, и стремление всей его жизни заключалось в том, чтобы реализовать это представление, согласовав все достойные формы знания в рамках схемы спасения через Христа. Его ум был пронизан огромным желанием знать. Это желание он почерпнул не из христианства. Но его понимание христианства дало ему схематический принцип, направляющий его поиски. Его целью было направить свои труды к христианству как к цели - *τελικὴ εἰς χριστιανισμόν*, как он говорит, так беременна. Он хотел использовать греческую философию в качестве пропедевтики христианства; он хотел найти в геометрии и астрономии то, что могло бы послужить для объяснения Писания; и так со всеми отраслями знаний[54].

Это было проявлением ума огромной энергии. За более подробными сведениями мы можем сразу же обратиться к латинским отцам. Иларий, епископ Пуатье (ум. в 367 г.), был одним из главных латинских полемистов против ариан в середине IV века. Он родился язычником, но во вступительной книге к своему главному труду, *"De Trinitate"*, рассказывает, как он обратился к вере со всем своим умом и высшими стремлениями. Благородно рассматривая человеческую природу, он смело утверждает, что люди обычно отвращаются от чувственного и материального и стремятся к более достойной жизни. Так они достигли терпения, воздержанности и других добродетелей, веря, что смерть не является концом всего. Однако его самого не удовлетворили ни языческая религия, ни учения языческих философов; он нашел доктрины по своему вкусу в книгах Моисея, а затем в Евангелии от Иоанна. Ему было ясно, что пророчество ведет к откровению Иисуса Христа, и в нем он обрел безопасную гавань. Таким образом, Иларий объясняет, что его лучшие стремления вели его все выше и выше к Евангелию; и когда он достиг этого конца и объединения духовной тоски, было вполне естественно, что оно впредь должно было составлять сумму его интеллектуальных интересов.

Подобный результат с большей силой проявляется у Августина. Его *"Исповедь"* дает представление о том, как его духовный прогресс предстал перед ним через некоторое время после того, как он стал католическим христианином.[55] Вся его жизнь излагает одну и ту же тему, представляя религиозную страсть человека, втягивающую в себя его энергию и интересы. Бог и Душа - вот что он хотел познать, и только это. Но только их! Как будто они не охватывали всю жизнь, направленную и устремленную к своему спасению. Бог был непреодолимым объектом интеллектуального интереса и страстной любви. Все знания должны быть направлены на познание Его. По благодати, в Божьем свете и любви, душа, познающая и любящая, ожидала вечной жизни. Ничто преходящее не могло быть ее

главным благом или вообще благом, кроме как ведущим к ее главному благу - спасению, жизни вечной, в Троице и через Троицу. Можно прочесть саморазоблачения Августина или отрывки, содержащие изложение высших религиозных принципов, по которым он и все люди должны жить, а можно исследовать его долгую жизнь и весь огромный продукт его труда. Результат будет один и тот же. Все его силы будут посвящены делу католической церкви и веры, а все его интеллектуальные интересы будут направлены на достижение этой цели. Он не пишет ничего, кроме как с католической религиозной целью; и ничто из его трудов не представляет для писателя интереса, кроме как в связи с этой главной целью. Он может быть занят великим трудом по окончательной христианской доктрине, как в "*De Trinitate*"; он может быть вовлечен в полемику с манихеями, донатистами или пелагианами; он может предлагать пастырские наставления, как в его многочисленных письмах; он может исследовать, как в "*Civitas Dei*", весь спектр человеческой жизни и человеческого знания; но никогда его ум не отрывается от своего главного двигателя.

Оправдание такого сосредоточения человеческих интересов и сил лежит в природе *summum bonum* для человека. Согласно принципам *Града Божьего*, вечная жизнь - это высшее благо, а вечная смерть - высшее зло. Очевидно, что никакое временное удовлетворение или счастье не сравнится с вечным. Это хорошая логика, но она подкрепляется аргументами, взятыми из христианского нрава, который рассматривал землю как долину слез. Глубокий католический пессимизм по отношению к земной жизни в полной мере принадлежит Августину: "*Quis enim sufficit quantovis eloquentiae flumine, vitae hujus miseria explicare?*" Сама добродетель, лучшее из земных благ, здесь, на земле, не делает ничего, кроме как ведет вечную войну с пороками. Хотя жизнь человека социальна и должна быть социальной, как много в ней бед! Святые благословлены надеждой. А смертное благо, не имеющее этой надежды, - ложная радость и великое несчастье. Ибо оно лишено истинного блаженства души, которое есть истинная мудрость, устремляющая себя к цели, где Бог будет всем в вечной уверенности и совершенном мире. Здесь наш мир - с Богом через веру; и все же это скорее *solatium miseriae*, чем *gaudium beatitudinis*, как будет в дальнейшем. Но концом тех, кто не принадлежит к Граду Божьему, будет *miseria sempiterna*, которую также называют второй смертью, поскольку душа, отчужденная от Бога, не может быть названа живой, как не может быть названо живым и тело, испытывающее вечные муки". [Августин посвящает целую книгу, двадцать первую, объяснению вечного, не чистильного, наказания проклятых, которых не спасет ни сострадательное заступничество святых, ни многие другие соображения, считавшиеся в конце концов спасительными по мягкосердечию людей. Его взгляды были столь же мрачными, как и у Григория Великого. Чтобы расширить их до полного охвата средневекового страха, потребовалась лишь образная проработка.

Августин ввел все интеллектуальные интересы в рамки христианской веры или дискредитировал то, что упорно оставалось в стороне. То же самое он сделал и с этикой. Он привел добродетели в соответствие со своим католическим представлением о главном благе человека. Оно должно заключаться в том, чтобы прилепиться к тому, к чему прилепиться блаженнее всего, - к Богу. К Нему мы можем прилепиться только через *dilectio*, *amor* и *charitas*. Добродетель, которая ведет нас к *vita beata*, есть не что иное, как *summus amor Dei*. Поэтому он по-новому определяет четыре кардинальные добродетели. Воздержание - это любовь, сохраняющая себя целой и неповрежденной для Бога; стойкость - это любовь, легко переносящая все ради Бога; справедливость - это любовь, служащая только Богу и по этой причине справедливо правящая в других делах, которые подвластны человеку; и благоразумие - это любовь, хорошо различающая, что помогает и что мешает Богу (*in deum*). [57] И наоборот, языческие добродетели, как их на самом деле представляли себе

язычники, были для Августина скорее пороками, чем добродетелями. Ведь им не хватало знания об истинном Боге, и поэтому они были поражены фундаментальным невежеством, а также запятнаны гордыней[58]. Благодаря своей уникальной способности к религиозному восприятию Августин обнаружил несоответствие между языческой этикой и христианскими мыслями о божественной благодати, движущей смиренно и любовно принимающей душой.

Трактат "О христианской доктрине" четко выражает взгляды Августина на ценность знания. Он, как обычно, исходит из основополагающего принципа, которым здесь является различие между использованием чего-либо для какой-либо цели и наслаждением чем-либо самим по себе. "Наслаждаться - значит крепко любить вещь ради нее самой. А пользоваться - это использовать вещь для получения того, что любишь". В качестве иллюстрации он обращается к тому христианскому чувству, которое с самого начала заставляло христианина ощущать себя земным жителем[59].

"Как если бы мы были странниками, неспособными жить счастливо вдали от своей страны, и мы хотели бы использовать средства путешествия по суше и морю, чтобы положить конец нашим страданиям и вернуться в наше отечество, которым следует наслаждаться. Но очарование путешествия или само движение транспортного средства восхищает нас, мы погружаемся в хмурую сладость и не заботимся о том, чтобы добраться до своей страны, сладость которой сделала бы нас счастливыми. Итак, если, путешествуя по этому миру, удаленному от Бога, мы хотим вернуться в свою страну, где мы могли бы быть счастливы, этот мир нужно использовать, а не наслаждаться им; чтобы невидимые вещи Бога можно было постичь через сотворенные вещи перед нашими глазами, и чтобы мы могли получить вечное и духовное от телесного и временного".

Из этой иллюстрации Августин сразу же делает окончательный вывод о том, что наслаждаться можно только Троицей - Отцом, Сыном и Святым Духом. 60] Отсюда следует, что важными знаниями для человека являются те, которые приведут его к Богу непременно и навечно. Таково знание Священного Писания и его учений. Другие знания ценны постольку, поскольку они помогают нам в этом.

Исходя из этой точки зрения, Августин рассуждает более конкретно. Чтобы понять Писание, нужно знать слова, а также то, о чем идет речь. Знание последних полезно, поскольку проливает свет на их образное значение. Например, знание привычки змеи представлять все свое тело нападающему, чтобы защитить свою голову, помогает понять повеление Господа быть мудрыми, как змеи, и ради нашего Главы, Который есть Христос, представлять все свое тело гонителям. Опять же, утверждение, что змея избавляется от своей кожи, протискиваясь через узкое отверстие, согласуется с предписанием Писания подражать мудрости змеи и отложить ветхого человека, чтобы облечься в нового, и в узком месте - "Входите тесными вратами, говорит Господь".[61] Автор дает правило для решения вопроса о том, следует ли в каждом случае использовать буквальное или образное толкование Писания, - правило, представляющее собой один из этапов идеализирующего способа трактовки фактов, который начался с Платона или до него и через многие каналы вошел в практику христианских врачей. "Все, что в божественном слове не может быть правильно отнесено к *morum honestas* или *fidei veritas*, следует воспринимать фигурально. Первое относится к любви к Богу и ближнему, второе - к познанию Бога и ближнего"[62].

Далее Августин упоминает о том, что человеческое изобретение, например буквы алфавита, полезно знать. Также полезно знать историю, поскольку она помогает нам понять Писание; а знание физических объектов поможет нам понять ссылки на Писание. Также умеренное знание риторики и диалектики позволяет лучше понимать и толковать Писание. Некоторые

люди составили полезные словари еврейских и сирийских слов, используемых в Писании, и исторические сборники, которые проливают свет на вопросы Писания. Поэтому, чтобы избавить христиан от ненужного труда, я думаю, было бы хорошо, если бы кто-нибудь составил общее описание неизвестных мест, животных, растений, минералов и других вещей, упомянутых в Писании; то же самое можно было бы сделать и в отношении *чисел*, которые использует Писание". Эти предложения оказались пророческими. Вскоре христиане стали составлять именно такие сборники, как это видно из трудов Исидора Севильского[63]. Августин то с презрением, то с печалью говорит о тех, кто остается невежественным в отношении Бога, изучает философию или считает, что достигает чего-то великого, с любопытством исследуя ту универсальную массу материи, которую мы называем миром[64].

Слова Августина и его пример в достаточной мере свидетельствуют о том, что христианская вера составляла главный интеллектуальный интерес отцов. Не уничтожая других видов деятельности ума, этот доминирующий интерес снижал их достоинство, заставляя их подчиняться друг другу. Прилагая многообразные усилия к определению и созиданию Веры, к защите ее от открытого нападения или коварного развращения, он привлекал к своим нуждам все силы ее приверженцев. Результатом стала совершенная организация Католической Церкви и создание обширной доктринальной литературы. Последнюю можно охарактеризовать как конструктивную догматику, теоретически толкующую Писание и полемически направленную против язычников, иудеев, еретиков или раскольников, в зависимости от обстоятельств.

Конструирование догмы происходило через интеллектуальную необходимость постижения веры в понятиях и способах рассуждения, принятых в греко-римском мире как действительные. В догматических трактатах, пришедших с эллинского Востока, понятия и способы рассуждения были характерны для поздних фаз греческой философии. Яркими примерами являются *De principiis* Оригена или *Orationes* Афанасия против ариан. Для латинского Запада примерами служат "*Adversus Marcionem*" Тертуллиана или трактаты Илария и Августина о Троице. Западные сочинения отличаются от своих восточных родственников тем, что в них появляется юридический элемент, наполняющий их массой концепций из римского права[65], а также развивается более глубокая психология. В обоих этих отношениях Тертуллиан и Августин были великими творцами.

Во-вторых, эта литература, по крайней мере в теории, была толкованием или разъяснением Писания. Несомненно, Ориген, Афанасий и Августин подходили к вере с идеями, сформированными на основе философских исследований и собственных размышлений; их метафизическое и аллегорическое отношение к текстам Писания имело значение, отличное от того, которое мы сейчас должны извлечь. Однако христианство было авторитетно-откровенной религией, и буквой этого откровения было Священное Писание, то есть постепенно сформировавшийся канон Ветхого и Нового Заветов. Если рассуждения или выводы, приведшие к Никейскому Символу веры, не были именно тем, что, казалось бы, должно было предполагать Писание, то, во всяком случае, они должны были быть и были подтверждены Писанием, истолкованным, конечно, под напряжением споров и под влиянием всего того, что вошло в интеллектуальную природу греческих и латинских Отцов. И патристическая способность излагать доктрины, то есть конструктивно рассуждать в соответствии с толкованием Писания, была удивительной. Ярким примером этого является такое сочинение, как антипелагианское *De spiritu et littera* Августина.

Более того, Вера, то есть правильно истолкованные Писания, содержала всю сумму знаний, необходимых для спасения, и вообще все, что люди должны стремиться узнать. Поэтому не

было вопроса, претендующего на человеческое любопытство, на который Писание, через своих толкователей, не было бы призвано ответить. Например, Августин считает себя обязанным разрешить с помощью толкования Писания и умозаключений такой, казалось бы, неясный вопрос, как различные степени познания Бога демонами и ангелами.[66] Действительно, многие вопросы, на которые невозможно ответить, преграждали путь, по которому сам Августин и другие врачи пришли к своему духовному пристанищу в католическом христианстве. Они стремились подтвердить в Писании решения своих собственных сомнений. Во всяком случае, на основании Писания они должны были отвечать другим вопрошающим, ищущим наставления или нуждающимся в опровержении[67].

В-третьих, слишком хорошо известно, чтобы требовать более чем простого напоминания, что догматические трактаты обычно были спорными или полемическими, направленными как против язычников или иудеев, гностиков или манихеев, так и против ариан или монтанистов или донатистов. Практически все христианские доктрины росли в воинственном духе, продвигаясь вперед путем аргументированного опровержения, а затем путем контрформуляции.

Как уже неоднократно отмечалось, поздние фазы языческого философского поиска имели и другие мотивы, помимо желания познания. Эти мотивы были связаны с социальным благополучием человека или его отношениями со сверхъестественными силами. Стоический и эпикурейский интерес к знанию имел практический стимул. А неоплатонизм был скорее философией спасительного единения с божественным, чем непредвзятым поиском высшего знания. Но ни одна эллинская или квазироманская философия не втягивала так резко все предметы спекуляций и исследований в сферу действия и доминирования одного мотива, одновременно интеллектуального и эмоционального, как христианская вера.

Естественно, что сохранившийся интеллектуальный пыл греко-римского мира перешел в литературу христианского вероучения. Например, вера, с ее главным мотивом спасения, втянула в свою работу воинственных формулировок и актуальных дискуссий тот круг интеллектуального интереса и энергии, который был заложен в неоплатонизме. Точно так же этическая серьезность, дошедшая до нас через стоицизм, была втянута в основную христианскую энергию. И насколько сохранился интерес к зоологии, физике или астрономии, настолько же он был поглощен любопытными христианскими усилиями по установлению назидательного соответствия между утверждениями или ссылками Писания и кругом явлений природного мира. История также перешла из язычества на службу Церкви и стала полемическим повествованием или наполнилась назидательными рассказами, в основном о чудесах.

В общем, ни одна область человеческих исследований или интеллектуальных интересов не осталась непокоренной господствующими мотивами веры. Прежде всего, сама философия - общий поиск окончательного знания - больше не имела самостоятельного существования. Ее не было ни у Илария, ни у Амвросия, ни у Августина после того, как он стал католическим христианином. Патристическая философия заключалась в формулировании христианской доктрины, которая в теории была извлечением истины из Писания. Она воплотила в себе существенные результаты, или, если угодно, пережитки, греческой философии, насколько она не оспаривала и не отбрасывала их. Что касается процесса рассуждения, диалектики, с помощью которой достигались такие результаты, в отличие от самих результатов, которые также перешли в доктринальные писания. Великие христианские отцы были мастерами в этом деле. Августин признавал ее как надлежащий инструмент; но, как и другие инструменты, ее ценность заключалась не в ней самой, а в ее пользе. Как инструмент,

диалектика, или логика, как ее обычно называют, должна была сохранять отдельное, если не самостоятельное, существование. Аристотель посвятил ей целую группу специальных трактатов.[68] Никто не мог ничего добавить к этому Органону, или аристотелевскому инструменту, который был сохранен на латыни в боэтианских переводах.[69] Не было предпринято никаких попыток заменить их христианскими трактатами.

Так было и с начальным образованием. Грамматики, Сервий, Присциан и, вероятно, Донат, были язычниками. Что касается грамматики и риторики, то отцы вынуждены были признать, что лучшая теория и примеры содержатся в языческих сочинениях. Так случилось, что книга, которая должна была стать общим учебником семи искусств, была написана язычником неоплатонических взглядов. Это была *"De nuptiis Philologiae et Mercurii"* Марциана Капеллы.[70] Возможно, какой-нибудь добрый христианин того времени мог бы составить книгу и похуже, или, по крайней мере, более отклоненную от естественных целей начального образования. Но *De nuptiis* поразительно бедна и суха. Автор был неинтеллигентным компилятором, который брал материал не из первоисточников, а у компиляторов до него, прежде всего у Варро. Капелла говорит об Эратосфене, Гиппархе, Евклиде, Птолеме; но если он и читал их, то без особой пользы. Книга VI. например, занята "Геометрией". Первая часть ее - просто география; затем идут девять страниц геометрии, состоящей из определений и нескольких аксиом; а потом, вместо того чтобы перейти к теоремам, служанка, олицетворяющая "Геометрию", преподносит в качестве свадебного подношения книги Евклида, под бурные аплодисменты. Открывала ли она их когда-нибудь, остается только гадать. Книга VII., "Арифметика", еще хуже. Она начинается с нынешней глупости о достоинствах и интересных качествах первых десяти чисел: "Как мне помянуть тебя, о Семь, всегда почитаемая, не рожденная, как другие числа, и не плодовитая, девственница, как Минерва?". Капелла никогда не бывает оригинальной. Начиная с Пифагора, диковинки, связанные с числами, интересовали языческий ум.[72] В трудах Отцов эти фантазии обрели новую силу и применение. Для них числа, используемые в Писании, имели префигуративное значение. Подобные представления пришли в христианство из его среды, а затем приобрели новую апологетическую цель. Здесь интеллект Августина ни на йоту не превосходит своих собратьев. В аргументации из чисел Писания он проявляет себя с самой очевидной стороны.[73] К счастью, в грядущем времени появились более удачные трактаты, такие как *"De arithmetica"* Боэция, совершенно свободные от мистицизма. Но во времена Боэция, как и до и после него, наибольший интерес вызывало аллегорическое значение чисел, на которое апологеты указывали.

Астрономия составляет одно из семи *искусств* Капеллы. Ей посвящена его восьмая книга, довольно скудный сборник. Его материя, конечно, еще не была христианизирована. Но христианство должно было привлечь астрономию на свою службу, и определение даты Пасхи и других церковных праздников стало главной целью того, что сохранилось от астрономических знаний.

Патристическое отношение к космогонии и естественным наукам отчетливо проявляется в *"Гексаламероне"* святого Амвросия[74]. Это был комментарий к первым главам Бытия, или, скорее, аргументированное изложение рассказа Писания о сотворении мира, направленное в первую очередь против тех, кто утверждал, что мир был несотворенным и вечным. Перелистывая листы этого сочинения, становится ясно, что интерес Амброза всегда религиозный, что его душа устремлена за пределы творения в иной мир. Его не интересуют физические явления, которые не имеют для него никаких законов, кроме воли Бога.

"Обсуждение природы и положения Земли, - говорит он, - не помогает нам в нашей надежде на грядущую жизнь. Достаточно знать, что Писание говорит: "Он повесил землю ни на чем"

(Иов ххvi. 7). Зачем же тогда спорить о том, повесил ли Он ее в воздухе или на воде, и поднимать спор о том, как разреженный воздух может поддерживать землю; или почему, если она находится на воде, земля не рухнет на дно?... Не потому, что земля находится в середине, как бы подвешенная на ровном месте, но потому, что величие Божье сдерживает ее законом Своей воли, она устойчиво держится на неустойчивом и пустом".

Затем архиепископ объясняет, что Бог закрепил стабильность земли не как ремесленник - с помощью компаса и уровня, а как Вседержитель, силой Своего повеления. Если мы хотим понять, почему земля неподвижна, мы не должны пытаться измерить творение, как с помощью компаса, но должны обратиться к воле Божьей: "*voluntate Dei immobilis manet et stat in saeculum terra*". И снова Амвросий спрашивает: "Зачем спорить о том, из каких элементов состоит небо? Зачем беспокоиться об этих физических вопросах? "Для нашего спасения достаточно не таких споров, а истинности наставлений, не остроты аргументов, а веры разума, чтобы мы служили не твари, а Творцу, Который есть Бог, благословенный вовеки"[75].

Таким образом, по мнению Амвросия, все творение проистекает из непосредственного действия непостижимой воли Бога. Все это, по сути, чудо, как и те, которые Он совершал в последующие времена, чтобы помочь или спасти людей: они тоже были лишь действиями Его воли. Бог сказал *Fiat lux*, и появился свет. Таким образом, Его воля творит, а природа - это Его дело (*opus Dei natura est*). И сказал Бог: да будет твердь посреди вод, и да разделит она воды от вод; и было так. "Слушай слово, Фиат. Его воля - мера вещей; Его слово завершает дело". Разделение вод над и под твердью было делом Его воли; точно так же Он разделил воды Красного моря перед глазами иудеев, чтобы те поверили в то, чего иудеи не видели. Он мог бы спасти их другим способом. Божий промысел - это сила (*virtus*) природы и субстанция ее выносливости (*diurnitatis substantia*) до тех пор, пока Он желает, чтобы она оставалась там, где Он ее назначил[76].

Согласно этому рассуждению, чудо, за исключением его редкости, находится в одной категории с другими происшествиями. Здесь Амброза полностью поддерживает Августин. Для последнего Бог - источник всех причинно-следственных связей: Он является причиной как обычных, так и необычных явлений, *то есть* чудес. Исключительный или экстраординарный характер определенных событий - вот что делает их чудесами[77].

Вот фундаментальные принципы патристической веры. Воля Божья - единая причина всех вещей. Она непостижима. Но нас многому научили о любви и сострадании Бога, о Его желании назидать и спасать Свой народ. Эти качества побуждают Его действовать по отношению к ним. Поэтому мы можем ожидать, что Его действия будут иметь назидательную и спасительную цель. Все повествования Писания служат для нашего назидания. Сколько могущественных спасительных деяний зафиксировано в них, начиная с сотворения мира, истории Израиля и заканчивая рождением и воскресением Христа! И, конечно, Бог по-прежнему заботится о Своем народе. И нет никаких оснований полагать, что Он перестал назидать и спасать их через знамения и чудеса. Разве мы не должны по-прежнему ожидать чудес от Его благодати?

Таким образом, в самой природе христианства, как чудесно основанной и явленной религии, заложены основания для ожидания чудес или, по крайней мере, для того, чтобы не считать их маловероятными. И к этому же результату со всех сторон сговорились влияния, которые затуманивали естественное знание. Мы проследили эти влияния в языческих кругах, начиная

с Платона и заканчивая неоплатонизмом и другими системами, существовавшими в первые века христианской эры. Мы видели, как они уничтожают рациональные представления о природных процессах и разрушают интерес, побуждающий к непредвзятому исследованию. Характер и требования Веры усилили действие подобных тенденций среди христиан. Их взоры были оторваны от земли. Их не волновали ее преходящие вещи, которые вскоре будут уничтожены. Их надежда была закреплена в уверенности их Веры; их мысли были направлены на ее подтверждение. Им и их Вере, казалось, не нужны были знания о земных явлениях, кроме как в качестве иллюстрации или подтверждения истинности Писания. Более того, воинственные обстоятельства заставляли их чрезмерно надеяться на чудесное основание и постоянное подтверждение своей религии.

По этим причинам глаза Отцов были закрыты для мира природы, или, по крайней мере, их видение было затронуто кривой, параллельной потребностям доктрины. Любое достоверное физическое или естественное знание быстро иссякло среди них. То, что оставалось, продолжало существовать, поскольку объясняло Писание и иллюстрировало духовные аллегории. Для такого интеллекта нет ничего невозможного, если это согласуется или может быть истолковано в соответствии с доктринами, почерпнутыми из Писания. Скоро перестанут существовать какие-либо естественные знания, достаточные для того, чтобы отличить нормальное и возможное от невозможного и чудесного. Можно вспомнить, как мало знаний о физиологии и повадках животных было показано в *"Естественной истории"* Плиния.^[78] Он не имел даже приблизительного представления о том, что физиологически возможно. Лично он мог верить или не верить в то, что кишечник полевой мыши увеличивается в количестве с ростом луны; но у него не было достаточно ясного представления о причинах и взаимосвязях природных явлений, чтобы понять, что такая идея абсурдна. Это была почти случайность, независимо от того, верил он в нее или нет. Можно с уверенностью сказать, что ни Амвросий, ни Иероним, ни Августин не имели более четкого представления о подобных вещах, чем Плиний. Они читали о них гораздо меньше и знали меньше, чем он. У Плиния, во всяком случае, не было никаких мотивов понимать или излагать природные факты иначе, чем он читал или ему рассказывали о них, а может быть, и сам замечал. У Августина и Амброза был мотив. Их единственный интерес к естественным фактам заключался в том, что они подтверждали истинность Писания. Их постоянно побуждало понимать факты в соответствии с их пониманием Писания и соответственно принимать или отрицать их. Так, Августин отрицает существование антиподов, людей на противоположной стороне земли, которые ходят ногами, противоположными нашим.^[79] Это не гармонировало с его общей концепцией космогонии Писания.

В качестве примера можно привести конкретный случай, который характерен для многого. В патристических кругах знания о животном мире были представлены любопытной книгой под названием *"Физиолог"*. Она представляла собой серию описаний животных, вероятно, основанных на историях, бытовавших в Александрии, и, судя по всему, была составлена на греческом языке в начале второго века. Внутренние свидетельства привели к предположению, что она возникла в гностических кругах. Вскоре она вошла в обиход греческих и латинских отцов. Ориген ссылается на него по имени. На Западе, если говорить только о четвертом и пятом веках, Амвросий, похоже, использует ее постоянно, Иероним - время от времени, а также Августин.

Как бы хорошо ни были известны эти истории, можно привести один или два примера, чтобы напомнить об их характере: У льва есть три особенности: когда он идет или бежит, он замечает следы хвостом, чтобы охотники не могли его выследить. Это означает тайну воплощения Льва из колена Иуды. Во-вторых, Лев спит с открытыми глазами; так спало тело

Христа на Кресте, а Его Божество бодрствовало по правую руку от Отца. В-третьих, львица приносит своего детеныша мертвым; на третий день отец приходит, рычит ему в лицо и пробуждает его к жизни. Это означает воскресение нашего Господа на третий день.

Пеликан отличается любовью к своим птенцам. Когда они начинают расти, то бьют своих родителей по лицу, а те в ответ бьют их и убивают. Тогда родители сжимаются, и на третий день мать приходит, открывает свой бок и пускает кровь на мертвых птенцов, и они снова становятся живыми. Так Бог отбросил человечество после грехопадения и предал его смерти; но Он сжалился над нами, как мать, и через Распятие пробудил нас Своей кровью к вечной жизни.

Единорог не может быть взят охотниками из-за своей огромной силы, но позволяет взять себя в плен непорочной деве. Так и Христос, могущественнее небесных сил, принял на Себя человечество в утробе девственницы.

Феникс живет в Индии, а в пятьсот лет наполняет свои крылья душистыми травами и летит в Гелиополис, где предается огню в храме Солнца. Из его пепла появляется червячок, который на второй день превращается в птенца, а на третий - во взрослого феникса, который улетает на прежнее место обитания. Феникс - символ Христа; два крыла, наполненные душистыми травами, - это Ветхий и Новый Заветы, полные божественного учения[80].

Эти примеры иллюстрируют две общие характеристики рассказов в "*Физиологе*": они обладают одним и тем же легендарным качеством, независимо от того, реальное это животное или сказочное; сюжеты выбираются, а рассказы формируются из доктринальных соображений. Действительно, с самого начала "*Физиолог*", похоже, представлял собой подборку тех историй о животных, которые наиболее легко поддавались теологическому применению. В такой книге было бы бессмысленно проводить различие между реальным и сказочным; да и умы читателей не делали такого различия. Для Амброза или Августина важность истории заключалась в ее доктринальном значении или морали, которая была совершенно безразлична к истинности фактов, на которые она "указывала". Факты рассказывались в качестве вводного аргумента.

Интерес Отцов к физике и естественной истории аналогичен их интересу к истории и биографии. Если обратиться к классическим временам, то можно обнаружить, что историками руководили иные мотивы, нежели простое стремление установить и изложить факты. Гомеровский эпос был литературным предтечей истории персидских войн, которую написал Геродот; последний часто был заинтересован не столько в точности фактов, сколько в их меткости и риторической правдоподобности. Несомненно, он следовал легендам, когда рассказывал, как говорили или действовали греки и персы. Но разве легенда уже не отсеяла из рассказа мякину, не имеющую отношения к делу, оставив зерно убедительной достоверности, которая также является риторической вероятностью? Точно так же Фукидид, составляя "*Историю Пелопоннесской войны*", этот шедевр аргументированного изложения, не был слишком озабочен точностью передаваемых слов и фактов. Он тщательно расспрашивал о событиях, в некоторых из которых сам был участником. Часто он знал или выяснял, что говорили главные ораторы в тех драматических ситуациях, которые постоянно возникали в этой войне соседей. И все же, вместо того чтобы сообщить реальные слова, он приводит настроения, которые, согласно законам риторической вероятности, они должны были произнести. Таким образом, он представляет психологию и поворотный пункт дела.

Это была настоящая историческая риторика; искусство историка достоверно излагать ситуацию, представляя ее внутреннюю необходимость. *Киропедия* Ксенофонта пошла еще дальше; это был исторический роман, который не следовал фактам и не исходил из

необходимости реальной ситуации. Но он соответствовал моральным нормам, а потому был назидательным и правдоподобным.

Классическая латинская практика соответствовала греческой. Цицерон говорит об истории как об *opus oratorium*, то есть о произведении, обладающем риторическими и литературными качествами. Она должна излагать события и ситуации в соответствии с присущей им необходимостью, которая составляет их риторическую истину. Затем оно должно обладать гражданскими и социальными качествами хорошего ораторского искусства: нравственностью и общественной пользой. Таковы, по сути, характеристики произведений Саллюстия, Ливия и Тацита. Ни один из них не беспокоился о точности деталей, не имеющих отношения к его основной цели. Тацит заинтересован в запоминающихся фактах; он излагает их в такой форме, чтобы они несли в себе урок и играли свою роль в воспитании гражданина, для которого изучение прошлого полезно. Он осуждает, правда, историков империи, которые при злом императоре лгут из страха, а после его смерти - из ненависти. Но такое осуждение безнравственной лжи не запрещает формировать историю в соответствии с художественной вероятностью и моральными целями. Некоторое изменение и украшение фактов может быть позволено историку, действующему по мотивам государственной политики, стремящемуся прославить или защитить свою страну.^[81] Это вполне согласуется с мнением Варро и Цицерона, что хорошая политика иногда должна перевешивать правду: независимо от того, правдивы ли рассказы богов, людям было бы хорошо верить.

Таким образом, отцы Церкви привыкли к исторической традиции и практике, в которой факты представлялись так, чтобы способствовать достижению достойных целей. В основе человеческого интереса к истине лежат различные мотивы. Знание о происхождении мира, о сотворении человека, его судьбе и отношениях с Богом можно искать ради него самого как высшего человеческого блага; но его можно искать и ради какой-то скрытой и более важной для ищущего цели. Для христианских отцов такой более важной целью было спасение. Получение спасительного знания было целью их самых напряженных поисков. Несомненно, все люди получают некоторое удовольствие просто от знания; с другой стороны, среди самых бескорыстных любителей мудрости найдется немного таких, кто не задумывался бы о связи между знанием и другими благами человеческой жизни, к которым оно может привести. Однако если искателей знания условно разделить на два класса: тех, кто хочет знать ради знания, и тех, кто стремится к другой цели, для которой истинное знание является средством, то Отцы Церкви относятся к последнему классу.

Если истина ищется ради чего-то другого, то почему она не может быть принесена в жертву? Произведение искусства достигается путем формирования сюжета ради драмы, и если мы плетем вымысел, чтобы соответствовать цели, то почему бы не сплести вымысел с фактом, или, что еще лучше, *увидеть* факт в таком обличье, чтобы он соответствовал требованиям нашей цели? Много аспектов и отношений у любого факта; его *актуальность* неисчерпаема.^[82] Сколькими способами представляет себя человеческая жизнь? Какое повествование может исчерпать актуальность и значимость убийства Юлия Цезаря? В самом деле, ни один факт не обладает такой узкой или убедительной единственностью значения или актуальности, чтобы вся его истина могла быть вложена в любое высказывание! И опять же, кто может провести границу между реальностью и убеждением?

Очевидно, что ограниченный и особый интерес Отцов Церкви к физическим и историческим фактам повлиял на их восприятие. Можно спросить, что было реальным для Платона в мире физических явлений. Во всяком случае, христианские платоники, такие как Ориген или Григорий Нисский,^[83] видели первостепенную реальность таких явлений в духовных идеях,

связанных с ними и проявляющихся в них. Реальность мира, таким образом, сводилась к его моральному или духовному значению, и в этом случае его истина могла быть познана через моральное и аллегорическое толкование. Конечно, такое понимание реальности предполагает множество допущений, которые были актуальны в четвертом веке, но не являются общепринятыми сейчас; и главным из них является именно это допущение, что глубочайший смысл древних поэтов, и прежде всего Писания, аллегоричен.

Это лишь центральная иллюстрация того, что определяло представление отцов об истинности физических событий. И снова: Творение было великим чудом; его причина - воля Божья. Причина творения была духовной, и духовной была его цель, а именно: назидание и спасение Божьего народа; строительство, сохранение и окончательное завершение Града Божьего. Разве не в этой духовной причине и цели кроется глубочайшая истина? А после этого к какой другой цели стремилась вся человеческая история? Она была одним длинным примером Божьего замысла через пути провидения. Представление о том, что является подходящим примером этой цели, контролировало выбор фактов и определяло их изложение. Что может быть естественнее, чем то, чтобы события демонстрировали эту цель, чтобы она была понятна народу Божьему? Она явно проявлялась бы в спасительных интермедиях или удивительных хронологических совпадениях. Такие события, даже более ощутимые, чем другие звенья провиденциальной цепи, были прямыми проявлениями Божьей воли и были чудесными из-за своего необычного характера. История, переосмысленная благодаря этим убеждениям, становилась демонстрацией истинности христианской доктрины - иными словами, *апологетикой*.

Самым универсальным и всеобъемлющим примером этого стал "*Град Божий*" Августина, о котором уже говорилось. Его темой были пути Бога с людьми. Она охватывала историю, философию и религию. Это была последняя христианская апология и убедительное доказательство христианской доктрины - "*Против язычников*" (*adversum paganos*). Для этого Августин объединяет разнообразные темы, которые он обсуждает; к этому же в конце концов возвращаются его кажущиеся отступления, несущие снопы подтверждающих доказательств. Ни в одной области исследований его апологетическая цель не проявляется с большей силой, чем в его обращении к истории, мирской и священной.^[84] На протяжении веков видно, как течения Божественного замысла втягивают в свое двойное русло бессмысленные в иных случаях завихрения человеческих дел. Под Божьим провидением вращающаяся череда царств наполняет судьбы земного Содружества войной и насилием, пока красные потоки не сжимаются в земное величие императорского Рима. Не сила языческих богов привела к такому результату, не все фальшивки языческой философии, а воля единого истинного христианского Бога. Судьбы небесного Града прослеживаются через префигуративные истории допотопных и патриархальных времен, а затем через пророческую историю избранного народа, пока не появится конец пророчества - Христос и Католическая Церковь.

Civitas Dei является венцом той мощной силы, с которой Отцы Церкви привели данные человеческого понимания в соответствие с обоснованием католического христианства.^[85] Во время его написания Вера нуждалась в защите в мире. Аларих вошел в Рим в 410 году; и именно для того, чтобы ответить на вопли тех, кто возлагал ответственность за эту катастрофу на Церковь, Августин начал "*Civitas Dei*". Вскоре после этого пылкий молодой испанец по имени Орозий отправился в паломничество к великому врачу в Гиппо, и, найдя расположение в его глазах, получил задание написать светскую историю, доказывающую обилие бедствий, обрушившихся на человечество до времен Христа. Поэтому Орозий посвятил несколько лет (417-418 гг.) составлению универсальной хроники, используя

латинские источники и назвав свой труд "*Семь книг истории*" "*Против язычников*"[86]
Обращаясь к Августину в прологе, он сказал:

"Ты повелел мне, чтобы в противовес тщеславной риторике тех, кто, чуждые Божьему Содружеству, приходящие с перекрестков и из деревень, называются язычниками, потому что знают земные вещи, не стремятся к будущему и пренебрегают прошлым, однако порицают настоящее время как исполненное зла, только потому, что в Христа верят и Богу поклоняются;-Ты повелел, чтобы я собрал из историй и летописей все могучие беды, несчастья и ужасы, какие были от войн и моров, от голода, землетрясений и наводнений, от извержений вулканов, от молний и града, а также от чудовищных преступлений в прошлые века; и чтобы я изложил все это вкратце в книге."

Рассказ Орозия о четырех великих империях - Вавилонской, Македонской, Африканской и Римской - представляет собой красную повесть о кровавых расправах. Он считал, что "такие вещи должны быть памяtnы, чтобы, частично приоткрыв тайну неизреченных Божьих судов, эти глупые роптуны в наши христианские времена поняли, что единый Бог предписал судьбу Вавилона в начале, а в конце - Рима; поймите также, что благодаря Его милости мы живем, хотя и жалко из-за нашей невозддержанности". Таково же было происхождение Вавилона и Рима, таково же их могущество, величие, их судьбы, хорошие и плохие; но не таковы их судьбы, поскольку Вавилон потерял свое царство, а Рим сохранил свое"; и Орозий упоминает о милосердии победителей варваров, которые, будучи христианами, щадили христиан[87].

В начале седьмой книги он снова излагает свою цель и выводы:

"Я думаю, что собрано достаточно доказательств, чтобы доказать, что единый и истинный Бог, познаваемый христианской верой, создал мир и Свою тварь по Своему желанию, и что Он приказал и направил его через многие вещи, цели которых он не видел, и предписал его для одного события, объявленного через Одного; и также показал Свою силу и терпение многочисленными аргументами. Поэтому, как я понимаю, напряженные и озабоченные умы смущаются, когда думают о таком терпении, соединенном с такой великой силой. Ибо, если Он смог создать мир, установить в нем мир и дать ему знание о Своем поклонении и о Себе Самом, то для чего нужно было столь великое и (как говорят) столь пагубное терпение, проявленное для того, чтобы в конце концов, через ошибки, убийства и труды людей, произошло то, что могло бы возникнуть в самом начале благодаря Его добродетели, которую вы проповедуете? На это я могу искренне ответить: род человеческий от начала был так создан и устроен, чтобы, живя под властью религии в мире без труда, плодами послушания заслужить вечность; но он злоупотребил благостью Творца, превратил свободу в своеволие и через пренебрежение впал в забвение; Теперь терпение Божие справедливо и вдвойне справедливо, действуя так, чтобы это пренебрежение не погубило полностью тех, кого Он хотел пощадить, но могло быть уменьшено трудами; и также так, чтобы Он всегда мог сохранить руководство, хотя и для невежественной твари, которой, если она раскается, Он милостиво вернет средства благодати."

Такова была точка зрения и таковы мотивы этой книги, которая должна была стать *первоклассным* источником древней истории для Средневековья. Но, занимаясь в основном языческими народами, Орозий не может похвастаться ощутимыми чудесами. Чудо заключается в том, что Бог *неэффективно распорядился* событиями, и особенно в чудесных хронологических параллелях, показанных в историях народов, для нашего назидания. Точно так же для средневековых людей эти невыразимые хронологические соответствия (которые

никогда не существовали на самом деле) должны были стать доказательством провиденциального управления Богом миром.

Примерно через тридцать лет после написания Орозия священник из Марселя, по имени Сальвиан, написал трактат другого рода с той же целью - продемонстрировать праведную обоснованность Божьего провидения, особенно в те смутные времена нашествия варваров, через которые тогда проходила империя. Книга заявила о своей цели в названии - *De gubernatione Dei*.^[88] Ее содержание еще больше проясняет название, данное ей современником: *De praesenti (Dei) iudicio*. Оно знаменито картинами (несомненно, перегруженными), которые оно дает о низком состоянии нравов среди римских провинциалов и о сравнительной добропорядочности варваров.

Эти примеры в достаточной степени указывают на широкую апологетическую цель патристического написания истории. Был и другой класс сочинений, скорее биографических, чем исторических, целью которых было дать назидательные примеры Божьей благодати, действующей в святых людях. Речь, конечно же, идет о *Vitae sanctorum*, число которых с IV века становится огромным. В них рассказывается о чудесных добродетелях анхоритов и их чудесах. На Востоке главным примером является Афанасьевское житие Антония; Иероним также написал на латыни жития предшественника Антония Павла и других святых. Но для латинского Запада типичным примером было *Житие* святого Мартина Турского, самого популярного из святых, написанное Сульпицием Севером.

Назвать этот класс сочинений (а здесь есть классы внутри классов) не критичными, легковверными, намеренно неправдивыми не стоит без предварительного рассмотрения их цели. В общем случае она заключается в назидании; писатель рассказывает нравоучительную историю, иллюстрирующую Божью благодать на примерах святых людей. Но на самом деле речь идет о Божественной благодати, а жизнь святого - лишь пример. Божья благодать существует; она действует таким образом. Что же касается иллюстративных деталей ее действия, то зачем излишне беспокоиться об их правильности? Только *житие* должно быть интересным, чтобы приковывать внимание читателя, и должно быть назидательным, чтобы совершенствовать его. Эти принципы оказывали иногда меньшее, иногда большее влияние; и, соответственно, хотя, возможно, ни одно из *vitae* не лишено благочестивой окраски, в целом они варьируются от вполне достоверных биографий до средств назидательного мифотворчества^[89].

В чудесах никогда не было недостатка. *Жития* обычно составлялись не столько на основе личных знаний, сколько на основе сообщений или традиций. Сообщения переходят из уст в уста и дополняются иллюстративными случаями. Поскольку неверие не препятствовало принятию чудес, их рост опережал рост других элементов истории, поскольку они интересовали больше всего людей. Однако оригинальности было мало, и в *житиях* постоянно воспроизводились подобные происшествия. Особенно часто следовали библейским прототипам, как это видно в "*Диалогах*" Григория Великого, рассказывающих о карьере святого Бенедикта Нурсийского. Папа находит, что великий основатель западного монашества совершил множество чудес, приписываемых персонажам Писания.^[90] Здесь мы видим работу внушения и подражания над "легендой"; но Григорий обнаружил скорее дополнительную поразительную особенность: Бог не только творил чудеса через Бенедикта, но в Своей неизреченной мудрости решил согласовать деяния святого с прототипами из Писания. Таким образом, в *Vitae sanctorum* соединение внушения и воли к вере буквально творило чудеса.

Обычно отцы Церкви интересовались чудесами не меньше, чем необразованные миряне. Амвросий, великий архиепископ Миланский, пишет длинное письмо своей сестре Марцеллине о нахождении мощей некоторых мучеников и о чудесах, сотворенных этими сокровищами.^[91] Что касается Иеронима, то он, конечно, очень непредвзят и не слишком осторожен в своих рассказах. Его страсть к мощам святых проявляется в его полемике *Contra Vigilantium*. Какой интерес для людей, пишущих или слушающих, представляла бы жизнь отшельника-пустынника, лишенная чудес? Пустыня и лесное уединение всегда были полны чудес. В "Житиях Павла и Илариона" Иеронима романтические и живописные элементы состоят исключительно из чудесного. И опять же, как можно посвятить себя культу почти современного святого или поклонению мученику и не найти обилия чудес? Сульпиций Север написал *Житие* святого Мартина еще при жизни святого; и не было бы причин для поклонения святому Феликсу, которое на протяжении многих лет продолжал Паулин из Нолы, если бы мощи Феликса не обладали спасительной силой. Именно этому очаровательному любителю мертвых, впоследствии причисленному к лику блаженных как святой Паулин Нольский^[92], Августин посвятил свой умеренный трактат по этим вопросам, озаглавленный *De cura pro mortuis*. Он не видит никакой пользы в погребении тела рядом с могилой мученика, разве что для того, чтобы стимулировать молитвы живых. Как мученики помогают нам, я не могу понять, говорит автор; но известно, что они помогают. Лишь немногие были столь критичны, как епископ Гиппонский; и все люди признавали действенность молитв к святым мученикам и магическую силу их мощей.

Сказав так много об интеллектуальных заблуждениях Отцов Церкви, следует немного остановиться на их силе. Их вдохновением была христианская вера, действовавшая внутри них и склонявшая их силы к ее призыву. Их умственная энергия соответствовала их пониманию веры и толкованию ее изложения в Писании. Их достижением стало католическое христианство, состоящее из двух составляющих - церковной организации и полного и последовательного организма вероучения. Здесь, по сути, соединились два живых организма, как тело и душа. Каждый из них был приспособлен к другому, и ни один из них не мог существовать в одиночку. В своем союзе они должны были оказаться непревзойденными в истории по слаженности и эффективности. Велика была энергия и интеллектуальная мощь тех, кто создавал Церковь и учение. Великим был Павел, великим был Тертуллиан, великими были Ориген, Афанасий и греческие Григории. Великими были и латинские отцы четвертого и пятого веков, последним и величайшим из которых был Августин, окончательно завершивший Церковь и доктрину для передачи в Средние века - доктрину, однако, обреченную на перестройку акцентов и варваризацию характера тем, чей ум по крайней мере патристически воссоздан, но душа средневековая, Григорием Магнусом^[93].

ГЛАВА V

ЛАТИНСКИЕ ПЕРЕДАТЧИКИ АНТИЧНОЙ И ПАТРИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Для латинского Запада творческая патристическая эпоха завершается со смертью Августина. Наступает период, отмеченный прекращением интеллектуальной

оригинальности. Люди занимаются переводами с греческого, комментируют старые труды или излагают с изменением акцентов систематические построения своих предшественников. Появляются эпитомы и сборники, упрощенные и механические рефераты голых элементов унаследованных знаний и текущего образования. Составляются сборники, собранные из выдержек, взятых без разбора в сочинении составителя. Знания низводятся до более варварского уровня. Но темперамент остается надолго и все еще проявляется в результатах.

Представителями этого постпатристического периода переводов, комментариев и компендиумов, а также повторного изложения с темпераментной сменой акцентов являются два современника, Боэций и Кассиодор; затем Григорий Великий, который стал папой вскоре после того, как Кассиодор закрыл глаза в возрасте девяноста с лишним лет; и, наконец, Исидор, архиепископ Севильи, который умер в 636 году, через двадцать два года после Григория. Все они были латинского происхождения и принадлежали скорее к римскому миру, чем к тем новым народам, чье варварство ускоряло разрушение упадочного порядка, но чье недавно обращенное рвение должно было вскоре способствовать дальнейшему распространению латинского христианства. Они предстают как передатчики античной и патристической мысли; потому что, мало что создавая, они собирали воедино материю, которая благоприятствовала их собственным низменным интеллектуальным пристрастиям, а значит, была подходящей ментальной фабулой для времен смешения декаданса и варварства, а также для последующих периодов возрождения Средневековья, которые продолжали возвращаться к очевидному и простому.

Вместо слова "*передатчики*", обозначающего функцию, можно было бы назвать этих людей *посредниками* и таким образом обозначить их положение, а также роль. Оба слова, однако, следует воспринимать относительно. Ведь все рассмотренные выше отцы были в некотором смысле передатчиками или посредниками, хотя и творческими в своей работе по систематизации, дополнению или иному преобразованию своего материала. Однако Августина не назовешь передатчиком, поскольку он был скорее переделывателем или творцом. А вот Григорий Великий - действительно темный переделщик; Боэций, Кассиодор, Исидор - скорее просто передатчики или посредники, причем последнему из них суждено стать самым популярным из всех, благодаря его безошибочному умению отбирать для своих сборников глупое и плоское.

Среди них только Боэций был привязан к античности по сходству чувств и нравов. Хотя он, несомненно, исповедовал христианство, его настроения принадлежали языческой философии. *De consolazione philosophiae*, дошедшая до нас в его образе, - это эклектичное языческое морализаторство, сплавленное в единое целое художественной и эмоциональной натурой автора, глубоко взволнованной его заточением и опасностью. Он пользовался благосклонностью великого остготов Теодориха, правителя Италии, но теперь попал под подозрение и был заключен в тюрьму, где и был казнен в 525 году в возрасте сорока трех лет. Его книга трогает всех читателей своим сдержанным и благородным пафосом, который становится еще более привлекательным благодаря романтическому интересу, окружающему ее композицию. Она стала *первоклассным* средневековым источником таких этических наставлений и утешений, которые можно извлечь из разумного самоконтроля и согласия с путями Провидения. Но сейчас нас интересует круг интеллектуальных интересов Боэция и его труды по передаче знаний. Он был человеком античного склада ума, чья любовь к знаниям не вращалась вокруг "спасения", патристического центра интеллектуальных усилий. Скорее им двигало горячее желание представить своим латинским современникам то лучшее, что было в классическом образовании и философии.

Он, во-первых, переводчик с греческого на латынь, а во-вторых, полезный комментатор переведенных им произведений.

Ему было немногим более двадцати лет, когда он написал свое первое произведение - "*De arithmetica*"^[94]. Это был вольный перевод "*Арифметики*" Никомаха, неопифагорейца, процветавшего около 100 года. Труд Боэция открывается посвящением "*Praefatio*" его тестю Симмаху. В ней и в первой главе он демонстрирует широкую концепцию образования и показывает, что любители мудрости не должны пренебрегать арифметикой, музыкой, геометрией и астрономией, то есть четырехчастным путем или *квадривиумом*, слово, которое он, возможно, первым использовал в этом смысле.^[95] У него арифметика относится к количеству самому по себе; музыка - к количеству, связанному с мерой; геометрия - к неподвижному, а астрономия - к подвижному количеству. Он был лучшим греческим ученым, чем математиком, и его вольный перевод игнорирует некоторые тонкости работы Никомаха, которые произвели бы впечатление на того, кто лучше разбирается в математике^[96].

Молодой ученый продолжил свой девичий труд трактатом "О музыке", продемонстрировав знание греческой гармонии. Затем появилось сочинение *De geometria*, в котором автор опирается как на Евклида, так и на практические знания римских геодезистов.^[97] Он сочинял или переводил и другие работы по элементарным отраслям образования, как явствует из королевского письма, написанного Кассиодором на имя Теодориха: "В твоих переводах Пифагор-музыкант, Птолемей-астроном, Никомах-арифметик, Евклид-геометр читаются италийцами, а Платон-теолог и Аристотель-логик спорят на римском языке; а механика Архимеда ты вернул сицилийцам на латыни".^[98] С учетом вежливости это письмо свидетельствует о больших достижениях Боэция, которому на момент его написания было всего двадцать пять лет. Мы переходим к комментированным переводам Аристотеля, за которые он теперь взялся.^[99] Хотя обязанности консульской службы^[100] не позволяют нам уделять время этим занятиям, все же представляется должным в рамках нашей заботы о Республике наставлять ее граждан в знаниях, которые приобретаются трудами лам. Поскольку доблесть ушедших времен принесла этой единой Республике господство над другими городами, я не заслуживаю дурной славы моих соотечественников, если буду обучать нравы нашего государства искусствам греческой мудрости"^[101]. Этими предложениями открывается вторая книга перевода Боэцием "*Категорий*" Аристотеля. С годами план его работы расширялся и становился все более определенным, каждый раз добавляя свою долю свершений. Во всяком случае, некоторое время спустя, когда ему, возможно, было уже не далеко за тридцать пять, он говорит в порыве интеллектуального предвкушения, которое, казалось, оправдывали долгие годы труда, на которые еще предстояло рассчитывать:

"Труд облагораживает человеческий род и дополняет его плодами гения; но праздность омертвляет разум. Не опыт, а незнание труда отвращает нас от него. Ибо какой человек, испытавший труд, когда-либо оставлял его? А сила ума заключается в том, чтобы держать его в напряжении; развязать его - значит погубить. Мое твердое намерение, если на то будет благосклонность божества, состоит в том (хотя другие трудились на этом поприще, но не с удовлетворительным методом), чтобы перевести на латынь каждое сочинение Аристотеля, которое попадет мне в руки, и снабдить его латинским комментарием. Таким образом, я смогу представить, хорошо упорядочив и проиллюстрировав светом комментария, все, что можно почерпнуть из Аристотеля, - тонкость логического искусства, весомость нравственного опыта и пронизательность естественной истины. И я намереваюсь перевести все диалоги Платона или свести их в своем комментарии к латинской форме. Достигнув этого, я не буду презирать мнения Аристотеля и Платона, если вызову определенное

согласие между ними и покажу, в скольких важных для философии вещах они согласны - если только хватит жизни и досуга. Но теперь давайте вернемся к нашей теме"[102].

Мы видим настоящую любовь к интеллектуальному труду и любовь к полученному в результате умственному росту. Это явно античное, а не патристическое отношение к интересам ума. Несмотря на свою несчастную манеру письма, характерную для шестого века, и умственное отпадение, на которое она указывает, Боэций обладал старым языческим духом и показывает, насколько вкусы могли отличаться в шестом веке. Он так и не перевел всего Аристотеля и Платона, и его идея примирить их свидетельствует о поверхностном эклектическом духе последних языческих времен. Тем не менее, он осуществил свою цель, переведя на латынь с обильными комментариями весь *"Органон"*, то есть все логические труды Аристотеля. Прежде всего, с подробными пояснениями он перевел знаменитое *"Введение к категориям"* Порфирия. Затем сами *"Категории"*, также с обильными пояснениями. Затем *"De interpretatione"* Аристотеля в двух изданиях, первое - с простыми комментариями, подходящими для начинающих, второе - с лучшей разработкой формальной логики, которую он смог придумать или собрать.[103] Эти элементарные части *"Органона"*, переданные в переводах Боэция, стали логической дисциплиной средневековых школ вплоть до второй половины XII века. Он также перевел *"Предварительную и последующую аналитику"* Аристотеля, *"Топику"* и *"Софистические эленки"*. Но такие сложные трактаты были не под силу ранним средневековым векам. С ослаблением интеллектуальной энергии они ушли в небытие, чтобы вновь появиться только тогда, когда их потребует более активная умственная деятельность более позднего времени.

Список работ Боэция еще не исчерпан, ведь он написал несколько небольших логических трактатов и объемный комментарий к *"Топике"* Цицерона. Вероятно, он был автором некоторых христианских богословских трактатов, менее известных, чем споры, которые долгое время велись по поводу их авторства.[104] Если он их написал, то лишь из вежливого послушания господствующим интеллектуальным увлечениям того времени.

Комментарии Боэция воспроизводят комментарии других комментаторов,[105] а сам он излагает лишь логические ходы мысли. Но это, проанализированное и сведенное в таблицы, было как раз той частью философии, которая должна была захватить период, когда отсутствие умственной оригинальности быстро скатывалось к варварскому образу мышления. Логические работы Боэция были формальными, педантичными, даже механическими. В них обязательно излагался метод, а не суть философской истины. Но их изучение упражняло ум, и они были специально приспособлены для того, чтобы служить дисциплиной для грядущих веков, которые не могли стать прогрессивными, пока не освоили свое античное наследие, включая этот главный метод изложения элементарных форм истины.

Жизнь и досуг Боэция были прерваны его безвременной смертью. Кассиодор, хотя и был на год или два старше, пережил его на полвека. Он родился в Сквилласе, калабрийском городке, выходящем на юго-восток к небольшому заливу, носящему то же название. Его отец, дед и прадед были генералами и высокопоставленными чиновниками. Сам он сорок лет служил Теодориху и его преемникам и в конце концов стал префектом претория, главной должности в готском римском королевстве.[106] Благодаря своему рождению, образованию, долгой карьере чиновника и, возможно, уступчивости, он принадлежал и к готам, и к римлянам и, как и великий король, которому он служил, выступал за политику примирения и ассимиляции двух народов, а также за терпимость между арианами и католиками.

Через несколько лет после смерти Теодориха, когда готское королевство прошло через междоусобную борьбу и, казалось, наконец пало перед мастерством Белизария, Кассиодор оставил мирские заботы. Он удалился в родной Сквиллас и там при благоприятных обстоятельствах основал приятный монастырь для коенобитов и более строгий скит для тех, кто хотел вести жизнь в суровом уединении. Для себя он выбрал первое. Это был 540 год благодати, за три года до смерти Бенедикта Нурсийского. Кассиодору было уже за шестьдесят. Удалившись от мира, он следовал инстинктам своего времени, но умеренно и с приращением мудрости. Ведь он был первым влиятельным человеком, признавшим пригодность монастыря для трудов благочестивого ученика и переписчика. Не будет лишним считать его открывателем функций монашества по изучению, составлению, комментированию и переписыванию. Не только как покровитель, но и благодаря своим собственным трудам он был здесь лидером. Его труды, написанные после ухода на покой, отражают интеллектуальные интересы западного монашества в последней половине VI века. Они указывают круг занятий, надлежащих монахам: грамматика, орфография и другие элементарные отрасли, которые они должны знать; история, с которой они должны быть знакомы; и затем, превосходя все остальное, те исследования Писания, которым они могли бы посвятить свою жизнь ради своей и чужих душ.

Переходя к рассмотрению этих трудов, нет необходимости останавливаться на интересном сборнике писем-*Variae epistolae*, которые были плодом официальной жизни Кассиодора, прежде чем он закрыл внешнюю дверь монастыря от тягот службы. Он "отредактировал" их ближе к концу своей государственной карьеры. До этого он успел написать жалкий "*Хронон*", составленный небрежно и не слишком честно. Он также написал свою "Готскую историю", гораздо более удачную работу. Она сохранилась только в сборнике невежественного Иордана, и этот факт неоднократно повторяется в шестом и последующих веках, когда варварский менталитет постоянно предпочитает сборник более крупному и качественному оригиналу, который требует от читателя больших усилий. Немного позже Кассиодор написал "*De anima*", трактат о природе, качествах и судьбах души. Хотя он был написан по просьбе друзей, он свидетельствует о переключении интереса государственного деятеля на вопросы, занимавшие его последние годы, в течение которых его литературные труды направлялись отцовской целью. Ее можно отнести к произведениям, вышедшим из-под его пера в те тридцать лет отставки, когда занятия и сочинительством скорее стимулировались, чем нарушались заботами о монастыре и поместьях - той толикой активной деятельности, которая была необходима пожилому человеку, чья жизнь прошла в управлении государственными делами. В предисловии к книге излагается тематическое расположение в манере, пророчащей схоластические методы:

"Узнаем, во-первых, почему она называется *Anima*; во-вторых, ее определение; в-третьих, ее субстанциональное качество; в-четвертых, следует ли приписывать ей какую-либо форму; в-пятых, каковы ее моральные достоинства; в-шестых, ее естественные силы (*virtutes naturales*), с помощью которых она удерживает тело вместе; в-седьмых, о его происхождении; в-восьмых, где находится его особое место; в-девятых, о форме тела; в-десятих, о свойствах душ грешников; в-одиннадцатых, о свойствах душ праведников; и в-двенадцатых, о воскресении."[\[107\]](#)

Последующий короткий трактат не отличается ни оригинальностью, ни проникновенностью. Он завершается энкомием о числе двенадцать, восхвалением Христа и молитвой.

Вскоре после того, как Кассиодор поселился в Виварии, как он называл свой монастырь из-за окружавших его прудов и садов, он принялся за работу по переписыванию Писания и начал писать огромный Комментарий к Псалмам. Но в 543 году он прервал эти начинания,

чтобы написать для своих монахов программу их священного и светского образования. Труд назывался *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*.^[108] Открывая его, он ссылается на то, что из-за войн ему не удалось основать школу христианского учения в Риме. Чтобы частично исправить это упущение, он составляет "Введение в изучение Писания и букв". В нем будут изложены не его собственные мнения, а мнения прежних людей. Через толкования Отцов мы поднимаемся к Божественному Писанию, как по лестнице. В правильном порядке "тирося Христовы" сначала изучают Псалтирь, а затем переходят к изучению остального Писания по тщательно исправленным кодексам. Когда "воины Христовы" завершат чтение Писания и закрепят его в своем сознании постоянным размышлением, они начнут узнавать цитируемые отрывки и смогут находить их. Они также должны знать латинских комментаторов и даже греческих, которые толковали различные книги.

Первая книга *"Институций"* - это строго руководство по изучению Писания, и ни в коем случае не комментарий. Например, начиная с "Осьмикнижия", как составляющего первый "кодекс" Писания, Кассиодор рассказывает, какие латинские и какие греческие отцы толковали его. Далее он вкратце перечисляет остальные части Ветхого и Нового Заветов. Он упоминает о Вселенских соборах, принявших решение о христианском учении, а затем говорит о разделении Писания Иеронимом, Августином и в Септуагинте. Он излагает правила сохранения чистоты текста, восклицает о его невыразимой ценности и упоминает известные доктринальные труды, такие как *"De Trinitate"* Августина и *"De officiis"* Амвросия. Затем он рекомендует изучать церковных историков и называет имена великих из них, которые, рассказывая о светских событиях, показали, что они зависят не от случая и не от власти слабых богов, а исключительно от воли Творца. Затем он кратко характеризует великих латинских докторов - Киприана, Илария, Амвросия, Иеронима и Августина - и упоминает об удобном сборнике выдержек из трудов последнего святого, составленном неким священником. Далее он наставляет студента в отношении внимательного чтения Писания и предлагает удобные сокращения для обозначения цитат. Он говорит о желательности знания космографии, чтобы понимать, когда Писание говорит о странах, городах, горах или реках, а затем возвращается к необходимости знакомства с семью искусствами; эта светская мудрость, первоначально похищенная из Писания, теперь должна быть возвращена на свое истинное служение. Те монахи, у которых не хватает ума для подобных занятий, могут трудиться на полях и в садах, окружающих Виварию (Колумелла и другие писатели по сельскому хозяйству есть в монастырской библиотеке), и всем рекомендуется ухаживать за больными. Вторая книга *"Институций"* представляет собой краткий и неравноценный сборник семи искусств, в котором наиболее подробно рассматривается диалектика.

Остальные сочинения Кассиодора появляются как специальные пособия для ученика при выполнении программы первой книги *"Институций"*. Таким пособием был объемистый Комментарий к Псалмам; другим пособием была знаменитая *Historia tripartita*, составленная из церковных историй Сократа, Созомена и Феодорита, переведенных другом Кассиодора и грубо скомпонованных им самим в одно повествование. Наконец, еще одним трудом был сборник по латинской орфографии, который добрый старец составил для своих монахов на девяносто третьем году жизни.

В этой долгой и полезной жизни нет того рвения к знаниям ради них самих, которым отмечены труды Боэция. Кассиодор представляет именно христианский утилитарный взгляд на знание, но не узко, и не со следами той нетерпимости ко всему, что не имело прямого отношения к спасению, которую можно найти у Григория. От любви Боэция к философии и от

практического интереса Кассиодора к образованию это действительно сменяется духовной тревожностью и страхом перед адом, одолевавшими этого великого папу[109].

Оценивая мнения человека, его ясность или мутность ума, следует учитывать его темперамент и темперамент его времени. Григория сдерживали, а также подгоняли темпераментные тоски и пристрастия, усугубленные юмором века, породившего Бенедикта Нурсийского и мрачно созерцавшего гибель и упадок империи, которые теперь острее отражались на сознании вдумчивых людей, чем в эпоху Августина. Его темперамент черпал из преобладающих настроений и, в свою очередь, накладывал отпечаток своей духовной остроты на те влияния, которые он впитывал; а его труды, столь выразительные в отношении его собственного темперамента и всего, что его питало, должны были оказать мощное влияние на умы и настроения грядущих людей.

Он родился в знатной римской семье около 540 года, ему было около тридцати пяти лет, когда умер Кассиодор. Его образование было лучшим из того, что мог дать Рим. Несмотря на то, что он отрекся от своих слов, риторическая подготовка проявилась в антитетической силе его стиля; например, в том звучном предложении в посвятельном письме, приложенном к его "*Моралиям*", где он, казалось бы, бросает грамматику на произвол судьбы. Несмотря на то, что она цитируется до дыр, она настолько показательна, что ее стоит привести: "Nam sicut hujus quoque epistolae tenor enunciat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, situs motusque et praepositionum casus servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati." [110] Он ни в коем случае не будет бежать от сотрясения часто повторяемого М или избегать запутанного варварства; он будет презирать законы места и случая, потому что считает совершенно недопустимым ограничивать слова небесного оракула правилами Доната. Под всем этим Григорий подразумевает, что он предлагает писать свободно, в соответствии с потребностями своего предмета, и пренебрегать искусственными правилами несколько опустошенной риторики, скажем, посланий Кассиодора.

В ранней юности он, естественно, был призван участвовать в делах и стал *городским претором*. Но вскоре преобладающее чувство трудности служения Богу в этом мире побудило его уйти в отставку. Дворец своего отца на Коэльском холме он сменил на монастырь, на месте которого сейчас стоит церковь Сан-Грегорио-Маньо; там он стал монахом. Он страстно полюбил монашескую жизнь, к которой тщетно стремился на протяжении почти всех последующих лет. Вскоре его вытащили из общества "Марии", чтобы он служил с "Марфой". Папство не могло позволить человеку с его способностями оставаться в тени. Его привлекли к активной службе и отправили папским представителем при императорском дворе в Константинополе, откуда он вернулся через несколько лет, в 585 году. Вернувшись в свой монастырь на Коэлиане, он стал его аббатом, но его снова извлекли, и в 590 году он стал папой в результате настойчивых уговоров. Нет нужды говорить об эффективной и непрекращающейся деятельности этого понтифика, чье тело никогда не избавлялось от боли, а душа - от тоски по уединению, которую могла принести только могила.

Ум Григория был менее античным, более варварским и средневековым, чем у Августина, чье учение он воспроизводил с искаженными изменениями тона и акцентов. За полтора столетия, прошедшие между ними, римские институты разрушились, декаданс прогрессировал, а патристический ум перешел от безразличия к законам физических явлений к чему-то вроде чисто варварского невежества в этом вопросе. То, что у Амвросия, Иеронима или Августина представляло собой убеждение или мнение, у Григория стало ментальной привычкой, спонтанностью принятия, само собой разумеющимся. Чудесное для

него - это образ мыслей; а аллегорический метод понимания Писания больше не является намеренным, чтобы не сказать волевым, как у Августина, но стал стойкой бессознательной привычкой. Августин желал познать Бога и Душу, а также истинную христианскую доктрину со всем, что служило ее обоснованием. Он сознательно закрывает свой разум от всего, что не имеет к этому отношения. Природа Григория уложилась в эту схему христианского знания, которую выстроил Августин. У него нет интеллектуальных наклонностей, выходящих за ее пределы. Он не сознает, что закрывает свой разум для посторонних знаний. Его умственные привычки и темперамент настолько идеально приспособлены к границам этого круга, что все, что выходит за его пределы, перестало для него существовать.

Так и с Григорием патристическое ограничение интеллектуального интереса, равнодушие к физическим явлениям и принятие чудесного перестали быть просто мыслями и мнениями, которые он сознательно принимает; они стали частью его натуры. В его взглядах на знания, сакральные и профанные, не было ничего нового. Но в его высказываниях чувствуется бурная сила темперамента. В результате его резкие слова, обращенные к епископу Дезидерию Вьеннскому^[111], были восприняты так, что великого папу выставили варварским идиотом. Он с ужасом восклицает о том, что епископ занимается преподаванием грамматики; он потрясен тем, что епископские уста должны петь хвалу Юве, которую не подобает произносить брату-мирянину. Но Григорий не осуждает здесь, как и в предложении из письма, приложенного к его *"Моралиям"*, достойное владение латынью. Он просто с темпераментной яростью заявляет, что преподавание грамматики и поэзии не является надлежащей функцией епископа - в данном случае епископа важнейшей кафедры. У Григория было не больше вкуса к светским занятиям, чем у Тертуллиана за четыре века до него. Однако для обоих письма были подручными, которые они эффективно выполняли в случаях этих двух великих риториков^[112].

Нет нужды говорить, что весь литературный труд Григория был религиозным. Его работы, как по времени, так и по качеству, находятся на полпути между работами Амвросия и Августина и каролингскими перестройщиками патристического мнения. Григорий, трудившийся в основном как комментатор Писания, не отличался большой оригинальностью мыслей, но и не был простым выдержкой из патристических толкований, как Рабанус Маурус или Валафрид Страбон, относящиеся к девятому веку.^[113] Изучая Писание, он мыслил и толковал аллегориями. Но он также был человеком, умудренным жизненными испытаниями, и его религиозные наставления были мудрыми и глубокими. Его выдающийся Комментарий на книгу Иова с полным основанием называют *"Моралией Григория"*.^{114]} И как нравственные советы и увещевания исходили от Григория-епископа, так и аллегорические толкования во многом были его собственными, или, по крайней мере, не были заимствованы и механически применены.

Григорий представляет собой переход патристического сознания на более варварскую стадию. Он восхищался чудесами и написал свои знаменитые *"Диалоги о жизни и чудесах итальянских святых"*^[115], чтобы утешить заботы своего понтификата. В этом произведении демонстрируется наивное принятие любого вида чуда, а податливый средневековый дьявол предстает во всех своих коварных метаморфозах^[116].

Интерес Григория к этим историям вполне согласуется с его разработкой некоторых пунктов доктрины, например, поклонения святым, чье заступничество и сверхправедность могут быть обращены молитвой и поклонением на пользу верующего. Так он комментирует восьмой стих двадцать четвертой главы книги Иова:

"Они мокрые от ливней горных и обнимают скалы как убежище". Ливень гор - это слова врачей. О каких горах сказано голосом Церкви: "Возведу очи мои к холмам". Горные ливни орошают их, ибо потоки святых отцов насыщают. Мы получаем "кров" как покров добрых дел, которым человек покрывается, чтобы перед очами всемогущего Бога скрылась скверна его извращений. Поэтому написано: "Блаженны те, кому прощены беззакония и покрыты грехи" (Пс. xxxii. 1). А под именем камней кого мы понимаем, кроме сильных людей Церкви? О которых сказано через первого пастыря: "И вы, как живые камни, создаете дом духовный" (1 Пет. ii. 5). Так и те, кто не полагается ни на какие собственные труды, устремляются к защите святых мучеников и со слезами прижимаются к их святым телам, умоляя получить помилование через их заступничество"[117].

Еще один момент, на котором акцентирует внимание Григорий: ни одно преступление не снимается без наказания.[118] Чтобы дополнить этот принцип, Григорий развивает доктрину покаяния в трех ее элементах: *contritio*, *conversio mentis*, *satisfactio*. Вся наша жизнь должна быть одним долгим покаянием и раскаянием, а также крещением со слезами; ведь наше первое крещение не может смыть последующие грехи и не может быть повторено. В четвертой книге "*Диалогов*" он развивает свое познавательное учение о чистилище[119] и дополняет положение и характер ада. Эти вещи подразумеваются Августином и существовали до него: с Григорием они стали явными, разработанными и настаивают на них с постоянным акцентом. Таким образом, августинианство изменяется по форме и варваризируется[120].

Григорий является префигурацией Средневековья, которое он также префигурирует своим величием как суверенный епископ и человек, занимающийся церковными делами. Он энергичен, мудр и умерен. Практическая мудрость Католической Церкви - в нем и в его знаменитой книге "*Пастырское правило*". Сдержанность и мудрость его писем-наставлений Августину Кентерберийскому достойны восхищения. Практическая необходимость, казалось, всегда сдерживала любые крайние мнения, которые он мог бы высказать в отрыве от нее, как, например, в письмах к этому апостолу англичан или в письме к Серенусу, епископу Марселя, который был слишком жесток в отношении картин и изображений. Позиция Григория умеренна и разумна. Точно так же он выступает против применения силы для обращения евреев, хотя твердо настаивает на том, что ни один еврей не может держать раба-христианина[121].

Мы уже не раз отмечали, что декаданс имеет тенденцию объединяться с варварством на общем интеллектуальном уровне. Если бы Бозций жил в более великую эпоху, он, возможно, не стал бы создателем элементарной арифметики и геометрии, а его лучшие годы не были бы посвящены переводу и иллюстрированию логических трактатов. Несомненно, его труды были необходимы времени, в котором он жил, и векам, которые следовали за ним как по духу, так и хронологически. Он был главным поставщиком, строго говоря, интеллектуального материала раннего Средневековья; и было очень уместно, что великий схоластический спор об универсалиях взял свой начальный текст из его перевода "*Введения в категории*" Порфирия Аристотеля.[122] Григорий, с другой стороны, был поставщиком теологии, предмета, к которому логика должна была применяться в первую очередь. Он поставлял материю, очень соответствующую средневековому вкусу; например, его мудрые практические наставления; его разработку такой доктрины, как доктрина покаяния, настолько осязаемой, что ее можно было взять в руки и ощутить пальцами; и, наконец, его высшее интеллектуальное усилие, аллегорическое переложение Писания, которому Средние века должны были посвятить свои мысли и сделать теплым и живым с любовью и тоской своей души. Сходящиеся потоки - декаданс и варварство - встречаются и

соединяются в мощной личности Григория. Он олицетворяет интеллектуальный декаданс, который потерял всякое самостоятельное стремление к знаниям и отбросил весь круг земных интересов разума; который ухватился за близкое, осязаемое и зловещее в теологии, пока не укоренил религию в страхе перед адом. Все это можно рассматривать как упадочный отказ от более интеллектуального и духовного дополнения к грубым фактам греха, покаяния и едва избежавшего ада. Но, с другой стороны, это было и варваризацией, причем с силой варварского сужения мотивов и стойкостью варварского страха.

Такова была роль Боэция и Григория в передаче античных и патристических интеллектуальных интересов в средневековое время. Совсем иным был младший современник Григория, Исидор, княжеский и очень влиятельный епископ Севильи, главной церкви в Испании, которая, как бы ни менялись династии, никогда не могла освободиться от своего рода священнического рабства. Во времена Исидора королевство вестготов недавно перешло из арианства в католицизм и с пылом носило свое новое священническое иго. Боэций обеспечил формальную дисциплину, а Григорий - многое из того, что уже было средневековым. Но весь план ума Исидора соответствовал способностям и методам каролингского периода, который должен был стать школой Средневековья. В силу своих собственных привычек к учебе, в силу качества своего ума, заставлявшего его отбирать осязаемое, глупое и механически соотносимое, в силу *своих* умственных способностей и интересов, Исидор собрал и расположил в своих трактатах конгломерат знаний, светских и священных, точно подходящий для грядущих веков.

Черпая из своего духовного наследия, эпоха берет то, что ей интересно; и если она сравнительно декадентская, варварская или детская в своих интеллектуальных привязанностях, ей все равно удастся почерпнуть то, что похоже на нее саму. В этом случае, вероятно, он будет черпать не непосредственно из великих источников, а от посредников, которые частично их разбавили. Из этих мутных композиций еще более тусклый век будет продолжать выбирать очевидное и худшее. Это говорит о характере творчества Исидора. Его сочинения говорят сами за себя своими названиями, они настолько плоские, настолько прозрачные, настолько явно взяты из ближайших авторитетов, что нет нужды их анализировать. Но их названия с небольшим указанием на содержание покажут отрывочный характер умственных процессов Исидора и проиллюстрируют предвосхищение подобных качеств, вновь проявившихся у каролингских врачей.

Quaestiones in vetus Testamentum^[123] Исидора - его главный труд, имеющий характер комментария к Писанию. Он ограничивается теми отрывками Ветхого Завета, которые считались наиболее насыщенными аллегорическим смыслом. Предисловие раскрывает его обычный метод работы: "Мы взяли некоторые из тех случаев священной истории, которые были рассказаны или сделаны образно, и наполнены мистическими таинствами, и сплели их вместе в последовательности в этой небольшой работе; и, собрав мнения старых церковников, мы сделали выбор цветов, как с разных лугов; и кратко представив несколько вопросов из стольких, с некоторыми изменениями или дополнениями, мы предлагаем их не только изучающим, но и привередливым читателям, которые не любят многословия". Каждый может быть уверен, что он читает толкования Отцов, а не Исидора - "мой голос - это их язык". Он указывает, что его источниками являются Ориген, Викторин, Амвросий, Иероним, Августин, Фульгенций, Кассиан и "Григорий, столь отличавшийся своим красноречием в наше время". В этом предисловии чувствуется дух средневекового комментария. Фраза о "сборе мнений отцов, как цветов с разных лугов", будет повторяться сотни раз. Такой комментарий состоит из выдержек, поэтому он опирается на авторитет.

Таким образом, автор успокаивает и читателя, и себя; никто из них не подвергается опасности оригинальности, и все вместе они опираются на широкое лоно Отцов.

На протяжении всех своих трудов Исидор обычно поступает именно так, независимо от того, говорит он об этом или нет. Мы можем назвать сначала случайные работы, которые представляют собой отдельные части его энциклопедических находок, а затем взглянуть на то, как он собирает их воедино в своей "*Этимологии*".^[124] Свод открывается двумя книгами "*Различий*" (*Differentiarum*). Первая посвящена различиям между сходно звучащими и сходно означающими словами. Она расположена в алфавитном порядке. Вторая посвящена различиям *вещей*: она начинается с Бога и творения и переходит к физическим частям и духовным чертам человека. Нет нужды говорить, что в ней нет ничего, что принадлежало бы Исидору. Далее следуют "*Аллегии к священным писаниям*", в которых в хронологическом порядке дается аллегорическое обозначение всех важных лиц, упоминаемых в Ветхом и Новом Завете. Это один из самых ранних справочников аллегорий Священного Писания, по духу и методу он представляет собой образец средневековья. Содержание, конечно, взято у Отцов. Далее следует небольшой труд "*De ortu et obitu Patrum*", в котором в кратких абзацах указывается место рождения, продолжительность жизни, место погребения и заметные черты персонажей Писания.

Далее следует сборник кратких исидоровских предисловий к книгам Священного Писания. Затем следует любопытная книга, которая, возможно, была подсказана писателю словами самого Августина. Это *Liber numerorum*, книга *чисел*, встречающихся в Писании. В ней рассказывается о свойствах и мистическом значении каждого числа от одного до шестнадцати, а также о главных из них - от шестнадцати до шестидесяти. Для Августина эти числа были "самыми святыми и самыми полными тайн"^[125], и Августин - это тот человек, на которого Исидор в основном опирается в этом трактате - Августин в его худшем проявлении. Можно долго искать более подходящий пример того, как церковный писатель тщательно эксплуатирует самые глупые утверждения, которые только можно найти в трудах великого предшественника.

Исидор написал полемический трактат о католической вере против иудеев - *De fide Catholica contra Iudaeos*. Доброму епископу нечего было добавить к патристическому обсуждению этого весомого спора. Его книга наполнена цитатами из Священного Писания. Она излагает суть дела в форме, подходящей для его эпохи и грядущих веков, и в ранние годы была переведена на немецкий и другие языки. Далее следуют три книги *Sententiae*, посвященные содержанию христианской доктрины - о Боге, мире, зле, ангелах, человеке, Христе и Церкви. Они состоят из выдержек из трудов Григория Великого и более ранних Отцов Церкви.^[126] Более оригинальным трудом является *De ecclesiasticis officiis*, посвященный церковным службам и порядкам духовенства и мирян. В нем представлены литургические практики и церковные правила эпохи Исидора.

Исидор, по-видимому, вложил самые благочестивые чувства в сочинение, названное им *Синонимом*, к которому было добавлено дополнительное обозначение: *De lamentatione animae*. Сначала Душа изливает свои сетования в мучительной итерации, повторяя одни и те же общие места христианского благочестия в синонимичных фразах. Когда ее длинная жалоба заканчивается, Разум отвечает ей наставлениями, синонимично повторенными в той же манере.^[127] Это произведение сочетало в себе грамматическую и благочестивую цели и стало очень популярным благодаря своей двойной назидательности, а также потому, что в нем было собрано так много простых общих мест христианского благочестия. Исидор также составил "*Регулу*" для монахов, и ему приписывается книга о порядке творения. На этом все

его сохранившиеся сочинения на религиозные темы заканчиваются, и мы переходим к светским.

Первое из них - *De rerum natura*, написанное для того, чтобы просветить своего царя Сисебута "о схеме (соотношении) дней и месяцев, о границах года и смене времен года, о природе элементов, о движении солнца, луны и звезд, о знаках бурь и ветров, о положении земли, о приливах и отливах моря". Обо всем этом, продолжает Исидор, "мы вкратце рассказали из трудов древних (*veteribus viris*), и особенно тех, кто придерживался католической веры. Ибо не суетное знание (*superstitiosa scientia*) - знать природу этих вещей, если мы рассматриваем их согласно здравому и трезвому учению"[128] Так Исидор составляет книгу светских физических знаний, суть которой взята из *Гексамерона* Амвросия и трудов других отцов, а также из утраченной *Праты* язычника Суетония[129].

Конечно, Исидор занимался и историей. Он составил унылую вселенскую *Хронику* и, возможно, *Историю готских королей*, в которой чувствуется дыхание национальной гордости; по образцу Иеронима он написал *De viris illustribus*, посвященный примерно пятидесяти достойным представителям Церкви, процветавшим между временем Иеронима и его собственным.

На этом мы заканчиваем несколько суховатое перечисление различных работ Исидора, не считая его знаменитых "двадцати книг этимологий". Эта работа была метко названа *Konversationslexikon*, если воспользоваться прекрасным немецким словом. Он был назван "*Этимологией*", потому что автор всегда приводит этимологию всего, что описывает или определяет. Действительно, десятая книга содержит только этимологические определения слов, расположенных в алфавитном порядке. Эти этимологии следуют за бессистемным сходством слов и часто бывают бессмысленными. Иногда они демонстрируют фантастическую прихоть, указывающую на ум, погруженный в аллегорические толкования, как, например, когда "*Amicus*, как говорят, является производным от *animi custos*; также от *hamus*, то есть цепи любви, откуда мы говорим *hami* или крюки, потому что они держат." [130] Это не столько невежество, сколько фантазия.

"*Этимологии*" должны были охватить актуальные знания того времени, как доктринальные, так и светские. Но последние преобладают, как и в *Konversationslexikon*. Общее расположение трактата не алфавитное, а тематическое. Указывать источники его содержания было бы не только сложно, но и утомительно. Исидор опирался на многих предыдущих авторов и составителей: к Кассиодору и Боэцию он обращался за риторикой и диалектикой, а за естественным знанием или незнанием часто заглядывал к *Прате* Суетония. В вопросах вероучения он опирается на Отцов Церкви; а для своего краткого изложения юриспруденции в пятой книге - на Отцов, начиная с Тертуллиана, и (вероятно) на какую-то элементарную книгу правовых институтов.[131] Если взглянуть на обработку тем в "*Этимологиях*", то возникает ощущение, что это было огромное собрание терминов и определений. На самом деле информация передается очень слабо. Исидор находится под чарами слов. Были ли они для него фетишем? Несли ли они моральную силу? Во всяком случае, работа его ума отражает вековое господство грамматики и риторики в римском образовании, которое рассматривало другие темы почти как иллюстрации к этим главным отраслям[132].

ГЛАВА VI

ВАРВАРСКОЕ РАЗРУШЕНИЕ ИМПЕРИИ[133]

Латинизация северной Италии, Испании и Галлии была частью расширения римского владычества. На этих землях чужеземные народы подчинялись римскому порядку и приобретали новые черты в результате обучения его дисциплине. Добровольно или по принуждению они меняли свои институты и обычаи на римские, а родной язык - на латынь. Образование и культура высших классов стали идентичны тем, которые они получили в школах на Форуме, а римская литература стала литературой, которую они изучали и создавали. В большей или меньшей степени их характеры были латинизированы, а их традиции оставлены ради традиций Рима. И все же, несмотря на романизацию и латинизацию, эти народы не были римлянами. Их культура была приобретена, их характеры изменились, но старые черты сохранились. По характеру и способностям, как и по географическому положению, они были промежуточными, а по роли - посредниками. Многие из того, что они получили и чем сами стали, они вынуждены были передавать более грубому человечеству, которое по мере ослабления империи наступало, служило, грабило, убивало и в конце концов объединялось с этими провинциалами. Сохранившаяся латинская культура перешла к смешанному населению, которое превращалось в зачаточные романские нации в Италии, Испании и Галлии. Подобным образом христианство, романизованное, языческое, варварское, было принято в этих странах. И теперь эти смешанные народы, эти зачаточные романские нации, должны были совершить более широкое посредничество, распространив зачатки латинской культуры вместе с великой новой религией на варварские народы за пределами романского ареала.

Посредническая роль римских провинциалов началась с момента их первого подчинения римскому порядку. Варваров постоянно привозили в провинции в качестве рабов или военнопленных. Затем они поступали в качестве вспомогательных войск, особенно из колеблющихся тевтонских окраин империи. И в то время, когда между смертью Коммода (192 г. н. э.) и воцарением Диоклетиана (284 г. н. э.) царили безвластие и военная анархия, тевтонские вторжения угрожали имперской ткани. Но, помимо ощутимых вторжений, с конца II века наблюдалось постоянное увеличение притока тевтонов. Все больше и больше тевтонов обрабатывали поля, все больше и больше их становилось в армиях. Они становились офицерами армии и чиновниками правительства. Пока в латинизированном населении империи сохранялась жизненная сила и рост, пока держался римский закон и порядок, ассимиляционная сила латинской культуры и римских институтов была огромной; варвары становились романизованными. Но когда сила самосохранения и энергия принуждения иссякли у римлян и провинциалов, когда защита закона перестала быть надежной, а гражданские институты поразила сухая гниль, римская цивилизация утратила часть своих преобразующих достоинств. Варварство тевтонского наплыва становилось все более упрямым по мере ослабления преобразующих сил цивилизации. Очевидно, что упадочная цивилизация империи уже не могла поднять этих варваров до уровня своих более великих эпох; она могла лишь произвести на них впечатление той культуры и того порядка, которыми еще обладала. Более того, реагируя на эти нарушенные и немощные условия, варварство выпустило положительную преобразующую энергию, стремясь варваризировать империю, ее правительство, ее армию, ее жителей. Разложение римских институтов и привитие тевтонских институтов к уцелевшим римским было столь же всеобщим, как и смешение рас, нравов и традиций. Ход событий может быть кратко рассмотрен.

В третьем веке готы начали, по суше и по морю, совершать набеги на восточные провинции неразделенной Римской империи ; вниз по Дунаю они плыли и выходили на Эвксин, затем их грабительские флоты распространились по восточному Средиземноморью. В 270 году они были атакованы, отбиты, свергнуты и перебиты полчищами. Некоторые из выживших остались в рабстве, другие ушли на север за Дунай. Аврелиан отдал им провинцию Дакию - последнее завоевание империи и первое, от которого пришлось отказаться. Эти дакийские поселенцы в дальнейшем стали называться вестготами. В течение столетия Империя не испытывала от них больших проблем. Дакия стала местом деятельности Ульфила (род. 311 г., ум. 380 г.), арианского апостола готов. Они частично приняли христианство, а частично остались яростными язычниками. Около 372 года, преследуемые гуннами, они двинулись на юг, чтобы спастись за Дунаем. Валенса позволил им переправиться; затем последовало римское предательство, на которое ответили отчаянные готские набеги во Фракии, пока, наконец, Валенса не разбили и не убили в Адрианополе в 378 году.

Через шестнадцать лет после этого Феодосий Великий отправился с Востока в Италию, чтобы подавить Арбогаста, властолюбивого франка, который изгнал своего слабого господина Валентиниана. Предводителем вестготских вспомогательных войск был Аларих. Когда великий император умер, Аларих был провозглашен королем вестготов и вскоре приступил к опустошению и завоеванию Греции. Стилихон, сын вандальского вождя, - как видно, все высшие офицеры - тевтоны, - был неуверенным гостем слабоумных сыновей Феодосия, Гонория и Аркадия. В 400 году Аларих попытался вторгнуться в Италию, но был остановлен Стилихоном, который пять лет спустя обошел и уничтожил другую орду готов, как мужчин, так и женщин, проникших в Италию до Апеннин. В 408 году Аларих предпринял вторую попытку проникновения и на этот раз добился успеха, так как Стилихон был мертв. Трижды он осаждал Рим, захватив его в 410 году. Затем он умер, его быстрая смерть должна была стать предупреждением для Атиллы. Новый готский король, Атаульф, задумал объединить римлян и готов в обновленное и усиленное королевство. Но эта задача оказалась ему не по силам, и через два года он вместе с вестготами покинул Италию, чтобы основать королевство на юге Галлии.

Следующим на сцену выходит Атила. Восточная империя терпела притеснения этого ужасного туранца, и несколько лет платила ему дань, прежде чем он решил двинуться на запад по маршруту к северу от Альп и напасть на Галлию. Он дошел до Орлеана, который тщетно осаждал. В двух армиях, которым предстояло сойтись в битве на "Каталаунских равнинах", было много народов. На стороне Атиллы, кроме его гуннов, были подвластные франки, бруктеры, тюринги, бургунды, а также гепиды и остготы. Против него выступили римские войска, бретонцы, бургунды, аланы, саксы, салийские франки и армия вестготов. Победенный, но не поверженный, лев-гунн отступил за Рейн; но следующей весной, в 452 году, он спустился с восточных Альп на Аквилею и разрушил ее, а затем разграбил города Венеции и долины реки По вплоть до Милана. Затем он прошел на восток до реки Минчио, где его встретило римское посольство, в котором папа Лев был самой внушительной фигурой. Перед этим посольством Бич Божий удалился, потрясенный или убежденный, или в суеверном страхе. В следующем году, после смерти Атиллы, его царство распалось; гепиды и готы победили гуннов в битве, и тевтоны снова властвовали в Центральной Европе.

Страх перед гуннами едва успел утихнуть, когда из Африки пришли вандалы и не спеша разграбили Рим. Они были тевтонами, возможно, родственными готам. Но их миграция была далекой. В начале пятого века они вошли в Галлию и сражались с франками, затем перешли в Испанию, где были разбиты вестготами. Тогда они переправились в Африку и основали там королевство, откуда вторглись в Италию. К этому времени, середине пятого века, боевая и

правляющая энергия в западной империи была варварской. В результате междоусобных браков, путаницы войн и частой смены сторон народы стали смешанными. Показательной фигурой является граф Рицимер, чей отец был знатным суэвианом, а мать - вестготской принцессой. Он руководил Римским государством с 456 по 472 год, сажая на императорский трон одну за другой своих римских марионеток.

В знаменитом 476 году римская армия состояла из варваров, в основном из земель, ныне входящих в Богемию, Австрию и Венгрию. Были и большие контингенты ругиев и герулов, которые группами стекались в Италию в качестве искателей приключений. Такие войска имели статус *foederati*, то есть варварских помощников или союзников. Внезапно они потребовали треть земель Италии.^[134] Отказавшись от своего требования, они назначили царя из своей среды, герульского Одоакра, и Ромул Августул слетел с тенистого императорского трона. Благодаря своему драматическому имени, а не каким-либо заметным обстоятельствам своего низложения, он стал для историков олицетворять завершение линии западных императоров.

Герульский король-солдат или "патриций" Одоакр, не имеющий ничего общего с переходной личностью, правил двенадцать лет. Затем народ остготов, многому научившийся на Востоке благодаря превратностям судьбы, получил санкцию восточного императора и под предводительством короля Теодориха проложил свой опасный путь к воротам Италии. Этот вторгшийся народ насчитывал, возможно, двести тысяч душ; их боевых людей было сорок тысяч. Одоакер был разбит на реке Изонцо; он отступил к линии Адидже и снова был разбит у Вероны. После долгой осады Равенны он заключил соглашение с Теодорихом и был убит им.

Готы были одними из лучших варваров, а Теодорих - величайшим из них. Восточные императоры, вероятно, считали его своим представителем в Италии, и он чеканил деньги только с изображением императора. Но на самом деле он был государем, и благодаря своему суверенитету над готами и римлянами из тевтонского короля он стал абсолютным монархом, как и его современник Хлодвиг при аналогичных обстоятельствах. Он был справедливым деспотом, заботившимся о благе своих подданных. Готы получили треть италийских земель, в обмен на это они должны были защищать всю Италию. Возможно, этой третью были те земли, которыми ранее владели войска Одоакра. При Теодорихе отношения между готами и "римлянами" были дружественными. Именно из Кодекса Феодосия и других римских источников он черпал суть своего законодательства, *Эдикт*, который около 510 года он промульгировал для готов и римлян (*barbari Romanique*).^[135] Его целью - и здесь проявилось влияние его министра Кассиодора - было гармонизировать отношения двух народов и приучить готов к образу жизни их более цивилизованных соседей. Но если его правление принесло Италии процветание, то после его смерти начались опустошительные войны между готами при их знатных королях и великими полководцами Юстиниана, Белисарием и Нарсесом. Эти войны уничтожили остготский народ. Лишь некоторые остатки перешли Альпы в 553 году. За ними Италия превратилась в пустошь.

Затем последовала восточно-римская имперская реставрация. Она не была долговечной. Способный и дикий лангобард Альбоин уже готовился вести свою армию из лангобардов, саксов, гепидов, тевтонов и, возможно, славян. В охваченной чумой Италии не осталось сил противостоять ему. Поэтому лангобард легко победил и создал королевство, которое, то объединяясь, то разделяясь под властью королей и герцогов, просуществовало двести лет. Затем Карл Великий - до него был его отец Пиппин - по просьбе папы римского вторгся в Италию с войском смешанных тевтонских племен и положил конец лангобардскому королевству, но не лангобардской крови и лангобардским чертам.

Результатом всех этих вторжений стала прогрессирующая варваризация Италии, которая не была совсем уж плачевной, поскольку была чревата некоторым возрождением силы. Тевтоны принесли с собой свои обычаи, и, по крайней мере, один из тевтонских народов, лангобарды, сохранили их в совершенстве. Острогот Теодорих сохранил италийскую муниципальную организацию и взял свой кодекс для всех из римских источников. Но первый лангобардский кодекс короля Ротари, обнародованный около 643 года, игнорировал римское право и, видимо, само существование римлян. Хотя он написан на варварской латыни, он является лангобардским насквозь. В не меньшей степени это относится и к кодексу короля Лиутпранда, обнародованному около 725 г. [136] Уже тогда лангобарды считали себя отличными от "римлян". Их законы все еще были законами лангобардов, но лангобардов, перешедших к городской жизни. На территории лангобардов "римляне" были подданными. В кодексе Лиутпранда они, кажется, упоминаются под именем *aldii* и *aldiae*, мужчин и женщин, которые не были рабами, но и не были свободными. Вместо того чтобы отдать треть земли, римляне были обязаны отдавать треть ее продукции. Поэтому их лангобардские хозяева были заинтересованы в том, чтобы они были привязаны к земле, возможно, в состоянии крепостной зависимости. Мало что известно о межродовых браках, а также о том, когда лангобарды перешли на латинскую речь [137].

Ни в Италии, ни в других странах трудно проследить изменения и взаимное влияние римских и тевтонских институтов на протяжении этих неясных веков. Они повсеместно влияли друг на друга и становились тем, чем не были прежде. Римского государства больше не существовало; там, где сохранились имена его чиновников, они обозначали изменившиеся функции. Римское право господствовало в пределах владений восточной империи и римских пап. Повсюду грубый варварский закон и чисто римские институты уходили в прошлое или сменялись чем-то новым. В Италии происходила еще одна беременная перемена - передача функций управления епископам Рима. Этапы этого процесса отмечены именами великих людей, на чьи плечи упала власть, больше не принадлежавшая отдаленному правителю. Лев Великий возглавляет посольство, повернувшее вспять гуннов; полтора века спустя Григорий Великий возглавляет противостояние с лангобардами, все еще несколько неопытными дикарями. После этого каждый последующий папа, а фактически папство, в силу необходимости своего положения и своих устремлений, выступает против лангобардов, когда они перестают быть либо дикарями, либо арианами. Папству нужен именно отсутствующий сторонник, а не соперник под рукой: Карл Великий, а не Дезидерий.

Когда вестготы под предводительством Атаульфа покинули Италию, они перешли в южную Галлию и там утвердились с Тулузой в качестве центра вестготского королевства. Вскоре они распространили свою власть на Испанию при попустительстве различных римских правителей. За некоторое время до них вандалы, суэвы и аланы, переправившись через Рейн в Галлию, были перетянуты через Пиренеи полупредательскими приглашениями соперничающих римских правителей. Вестготы напали на эти народы, в результате чего суэвы отступили на северо-запад полуострова, а неугомонные вандалы приняли приглашение предателя графа Бонифация и переправились в Африку. Судьба вестготов менялась при нерегулярной череде ненаследственных и периодически убиваемых королей. Их королевство достигло своего самого дальнего предела в правление Эврика (466-486 гг.), который расширил его границы на север до Луары и на юг почти до всей Испании [138].

При вестготах участь латинизированных провинциалов, которые вместе со своими предками долгое время были римскими гражданами, не была тяжелой. Римская система размещения солдат среди провинциалов с правом на треть дома послужила прецедентом для манеры

расселения вестготов и последующих тевтонских захватчиков. Вестготы получили две трети не только домов, но и земель, которые, правда, не были обработаны. Муниципальная организация городов осталась нетронутой, и в целом сохранились номенклатура и структура римского чиновничества. Поскольку римляне были многочисленнее и умнее, они вернули себе богатство и социальное положение. В 506 году Аларих II обнародовал свой знаменитый кодекс, *Lex Romana Visigothorum*, обычно называемый "Бревиариум", для своих римских подданных. Хотя в следующем году Хлодвиг разбил вестготское королевство в Галлии и ограничил его узкими пределами вокруг Нарбонны, этот кодекс остался в силе, став прочным источником римского права для жителей юга и запада Галлии[139].

По всей вестготской Испании существовала, если не в силе, то в конфликте, сложная масса разнообразных законов и обычаев, писанных и неписанных, римских, готских, церковных. Вскоре после середины седьмого века был составлен общий кодекс для готов и римских провинциалов, между которыми официально разрешались браки. Эта кодификация стала юридическим выражением национального единства, которое, однако, не обладало большой политической силой. Унаследовав непосильное налогообложение, упадок сельского хозяйства, ослабление институтов и социальное вырождение, вестготское государство в 711 году пало легкой жертвой перед арабами. Оно подвергалось всевозможным административным злоупотреблениям. На словах правительство было светским. Но на самом деле епископы великих виконтов были полновластны засорять, если не управлять, правосудием и государственными делами в своих владениях; дворяне потворствовали им в их злоупотреблениях. Так вместо единого правительства, опирающегося на сильную военную власть, возникло разрозненное правление и армия, лишенная дисциплины и доблести. Это правление было также жестоко нетерпимым. Жестокие преследования евреев и закон о том, что в Испании не должен жить никто, кроме католика, если и не были причинами, то, по крайней мере, симптомами фатального бессилия и пророчеством подобных мер, принятых последующими правителями в этой избранной стране религиозных преследований[140].

В Галлии контакт между латинизированными провинциалами и тевтонскими захватчиками привел к интересным результатам. Возникли смешанные народы, чье управление и институты не были ни римскими, ни тевтонскими, а литература и интеллектуальные достижения должны были объединить расовые качества обоих народов. Гибридные политические и социальные явления франкского периода были вызваны целым рядом событий, которые можно описать следующим образом. Франки, салические и рипуарские, были сосредоточены в районе нижнего и среднего течения Рейна. Как и другие тевтонские группы, обитавшие у границ слабеющей империи, они попеременно были то грабителями римской территории, то помощниками в имперской армии, то ее независимыми союзниками в борьбе с гуннами, саксами или аланами. Один Чилдерик, чья карьера начинается в саге и заканчивается в истории, был королем или наследственным вождем части салийских франков. Этот деятельный человек часто встречается с Эгидием, полунезависимым римским правителем той северо-западной части Галлии, которая не принадлежала ни вестготам, ни бургундам. Если предки Чилдерика чаще были врагами, чем союзниками Империи, то он был ее союзником и, возможно, командующим войсками, которые помогли сохранить эту окраинную часть ее территории.

Эгидий умер в 463 году, и управляемые им территории перешли к его сыну Сиагрию практически как независимое королевство. В течение следующих восемнадцати лет Чилдерик усилил свою власть среди салийских франков и расширил свои территории

благодаря победам над другими тевтонскими группами. После его смерти в 481 году королевство перешло к его сыну Хлодовегу, или, как его проще называть, Хлодвигу, которому тогда шел шестнадцатый год. Следующие пять лет этот юный гений варварского ремесла посвятил укреплению своего царского положения среди салиев. В возрасте двадцати лет он напал на Сиагрия и сверг его власть при Суассоне. Последний римский правитель части Галлии бежал к вестготам в поисках убежища: их король доставил его к Хлодвигу, который убил его. Таким образом, владения Хлодвигу расширились сначала до Сены, а затем до Луары. Галло-римляне не были изгнаны или лишены собственности, но получили нового хозяина, который, со своей стороны, относился к ним снисходительно и принял их как подданных. Королевские владения Сиагрия, вероятно, были достаточно велики, чтобы удовлетворить корыстолюбие победителей.

Теперь Хлодвиг был королем как галло-римлян, так и салийских франков. Укрепившись таким образом, он мог успешно воевать с другими франками и вести большую войну с алеманнами на юго-востоке. В "битве при Толбиаке", в которой он окончательно разгромил этих людей, язычник-франк призвал христианского Бога (так рассказывает Григорий Турский) и поклялся принять веру, если Христос дарует ему победу. Это похоже на легенду о Константине в битве у Малвернского моста, и от этого сходства вероятность ее истинности не уменьшается. И римский император, и франкский король обратились от язычества к христианству как к более сильной сверхъестественной опоре. И если когда-либо человек получал в этом мире десятикратное вознаграждение за свою веру, то это был этот вероломный и кровавый Франк.

До сих пор тевтонские племена, вестготы, остготы, вандалы, бургунды, принявшие христианство, были арианами в силу обстоятельств своего "обращения". С другой стороны, романизированные жители Италии, Испании и Галлии были католиками, и влияние их духовенства, ненавидящего ариан, было огромным. Очевидно, когда Хлодвиг под влиянием католических епископов и жены-католички стал католиком, сила Церкви и симпатии мирян сделали бы его власть неодолимой. Ведь католическое население составляло значительное большинство даже в тех странах, которыми владели бургундские или вестготские короли. Бургундские правители наполовину перешли в католичество, а вестготская монархия относилась к нему с уважением. Однако бургундским королям не удалось завоевать доверие церкви, а вестготам - ослабить ее активную враждебность. При таких способностях, какими обладали Хлодвиг и его сыновья, их обращение в католичество обеспечило победу над соперниками и установило узы дружбы между ними и их галло-римскими подданными^[141].

Расширение королевства Хлодвигу, свержение им власти вестготов и частичное покорение бургундов было бы еще более быстрым и решительным, если бы не противодействующая дипломатия великого арианского правителя, Теодориха Остроготского, чей авторитет и власть не посмел оспаривать даже дерзкий франк. Кроме того, бургунды хорошо относились к своим римским подданным, с которыми они обращались щедро и позволяли им жить по римским законам. Когда дело дошло до войны между ними и Хлодвигом, преимущество было на стороне последнего; но, возможно, страх перед Теодорихом или давление войны с алеманнами отложили окончательное завоевание бургундского королевства еще на одно поколение.

В 507 году Хлодвиг напал на вестготское королевство и в течение следующего года присоединил его к своим владениям. Независимо от того, взывал ли он, по словам Григория Турского, "это позор, что эти ариане держат часть Галлии; давайте нападём на них с Божьей помощью и возьмем их земли", в любом случае война имела религиозную санкцию, а ее успешному завершению способствовало католическое духовенство на территории вестготского королевства. Карьера Хлодвигу близилась к концу. В последние годы жизни он

путем предательства, убийств и открытой войны, когда это было необходимо, сделал себя королем всех франков, рипуарских и салийских. О горячих пристрастных симпатиях Церкви к этому старшему королевскому сыну-тевтону говорят слова Григория Турского, завершающие его рассказ об этих деяниях несравненного злодейства: "Так день за днем Бог повергал врагов его (Хлодвиг) перед ним, потому что он делал то, что было правильным в Его глазах"!

Беспокойные сыновья и внуки Хлодвиг не только завоевали Бургундию, но и распространили свою власть далеко на восток, в самое сердце Германии, а Меровинги стали хозяевами Тюрингии и Баварии. Удержать такое королевство было невозможно. От Хлодвиг до Карла Великого было принято делить королевство после смерти между сыновьями правителя, чтобы самый способный из них преследовал и убивал остальных и таким образом снова объединял королевство. Помимо этого принципа междоусобных конфликтов, расовые и языковые различия, а также степень латинизации обеспечивали в конечном итоге разлад.

Ничто не исчезает и мало что начинается, но все меняется, и поэтому истинность социальных и политических явлений заключается в *становлении*, а не в какой-либо временной фазе, как можно заметить на примере Меровингского, а затем Каролингского *царства (regnum Francorum)*. В нем римские институты сохранились либо в виде обветшавших фактов, либо в виде имен или чучел; в нем были условия и даже институты, возникшие и развившиеся в результате разложения предыдущих институтов, ослабления императорского мира и справедливости, роста злоупотреблений и потребности слабых поставить себя под защиту ближайших сильных. В этом огромном государственном конгломерате также присутствовали прочные тевтонские элементы. Здесь была королевская власть и сильная группа личных последователей, последняя была порождением *комитата*, или, скорее, потребностей любого варварского вожества. Существовал *вергельд*, не столько исключительно тевтонский институт, сколько принадлежность к грубому обществу, которое видит необходимость в сдерживании междоусобиц и находит для этого средства в системе компенсаций пострадавшему или его родственникам, которые в противном случае могли бы устроить расправу; Кроме того, существовал *Sippe*, права и обязанности родственников между собой, а также родство как корпоративная единица по отношению к окружающему миру; и в целом в нем сохранялся воинственный дух франков и других тевтонов, их общественные устои и манера одеваться, их методы ведения войны и их мысли о варварской жестокости.

Эти и многие другие элементы находились в процессе взаимопроникновения и слияния. Чилдерик был королем некоторых салийских франков и вступил в союз с последним осколком Римской империи в Галлии. Хлодвиг, его сын, более велик: он становится королем еще большего числа франков и возглавляет римско-франкскую комбинацию, свергнув Сиагрия и заняв его место повелителя галло-римлян. По отношению к ним он становится таким же, как Сиагрий и императоры до него, абсолютным правителем, *princeps*. Эта власть повышала достоинство Хлодвиг над своими франками и алеманнами, а его личное могущество росло с каждым новым завоеванием. Он стал монархом нового типа, сочетавшим в себе разнородные prerogatives. Таким образом, его власть и власть его преемников была не простым развитием тевтонского королевства, не продолжением римского императорского или проконсульского правления, а скорее новой составной эволюцией. Некоторые из ее противоречий и аномалий были символизированы принятием Хлодвигом титула консула и нанесением на свои монеты изображений восточных императоров - как будто они обладали какой-либо властью в *regnum Francorum*! Что касается отношений между галло-римлянами и франками, то главенство перешло к последним; однако не было ни ненависти с одной стороны, ни притеснений с другой. Общий католицизм

и многие схожие условия способствовали взаимной симпатии и объединению. Например, в связи с упадком императорской власти усилился гнет, и простые галло-римские люди были вынуждены перейти под покровительство влиятельных лиц, которые могли дать им защиту, которую они уже не могли искать у правительства. Так возникли отношения личной зависимости, ничем не отличающиеся от тех, что существовали между франками и их королями, когда короли были всего лишь предводителями небольших племен или военных отрядов. Но обширность Салийского королевства ухудшила личные отношения между королем и подданными, и снова последние, франкские или галло-римские, нуждались в более близких защитниках и находили их в соседних крупных собственниках и чиновниках, франкских или галло-римских в зависимости от обстоятельств[142].

Во время всех потрясений эпохи Меровингов, несомненно, повсюду царили несправедливость и лишения, но не расовая тирания. Галло-римлянин сохранял свой язык и имущество и продолжал жить по римским законам. Он не уступал франку, за исключением того, что последний имел право на более высокий *вергельд* за нанесение телесных повреждений, который, однако, вскоре был уравнен. Франк также жил по своему собственному закону, салическому или рипуарскому. Но общее смешение народов в конце концов сделало невозможным различие лично действующего закона; и тогда, как для франков, так и для галло-римлян, территориальный закон вытеснил расовый.[143] А когда через два столетия королевство Меровингов, в результате смены династии, стало Каролингским, политические разногласия между франками и галло-римлянами сошли на нет. Однако в этом огромном колоссе королевства с железными плечами и глиняными ногами все еще было достаточно расовых и земельных, языковых и институциональных различий, чтобы обеспечить его распад.

ГЛАВА VII

КЕЛЬТСКАЯ РАСА В ГАЛЛИИ И ИРЛАНДИИ

Северные расы, которым предстояло стать частью течения средневековой жизни, объединяются под именами кельтов и тевтонов.[144] Главные представители первых, обитавшие в Северной Италии, Галлии и Испании, были латинизированы, а затем христианизированы задолго до средневекового периода и сами помогли создать патристическую и даже античную часть средневекового наследия. Их роль была в значительной степени посреднической, и как географически, так и по времени восприятия латинской культуры они были посредниками между классическими источниками и тевтонами, которым также предстояло испить эти волшебные напитки, но не настолько глубоко, чтобы превратиться в латинские народы. Роль тевтонов в средневековой эволюции заключалась в том, чтобы принять христианство и усвоить что-то из языческой античности, а затем отреагировать на полученное и изменить его в своей природе.

Центральная Европа, по-видимому, была ранней родиной как кельтов, так и тевтонов. Отсюда сменяющие друг друга миграционные группы, по-видимому, двигались на запад и на юг. Обе расы говорили на арийских языках и, согласно самым ранним упоминаниям

классических писателей, походили друг на друга физически - крупные, голубоглазые, с желтыми или рыжими волосами. Более глубокие рассказы Цезаря и Тацита раскрывают их отличительные расовые черты, которые еще более четко контрастируют в остатках ранней кельтской (ирландской) и тевтонской литературы. Каким бы ни было этнологическое родство между кельтами и тевтонами, и как бы незаметно эти расы ни переливались друг в друга, например, на севере Франции и Бельгии, их характеры были разными, и их противоположные расовые черты никогда не переставали проявляться как в литературе, так и в политической и социальной истории Западной Европы.

Время и способ захвата кельтами Галлии и Испании остаются неясными.^[145] Это произошло задолго до потрясений II века до н. э., когда тевтонские племена начали утверждаться, вероятно, на севере нынешней Германии и теснить на юго-запад кельтских соседей по обе стороны Рейна. Некоторые из них продвинулись к землям, принадлежавшим белгам, а затем прошли на юг, в Аквитанию, увлекая за собой белгов и кельтов. Затем, повернув на восток, они вторглись в римскую провинцию на юге Галлии и своими победами создали угрозу для великой республики. Это была опасность кимбров и тевтонов, которую Марий подавил у вод Дуранса, а затем среди холмов Пьемонта. Вторжение не изменило этнологию Галлии, которая, однако, не была полностью кельтской во времена Цезаря. Первые фразы его *"Комментариев"* свидетельствуют о чем угодно, но только не о расовом единстве. Римская провинция была в основном лигурийской по крови. К западу от провинции, между Пиренеями и Гаронной, жили аквитанцы, в основном иберийского происхождения. Кельты, западной границей которых был океан, простирались от Гаронны на север до Сены, а на восток - через центр Галлии до верховьев Рейна. К северу от них находились белги, простиравшиеся от Сены и Британского канала до низовьев Рейна. Эти белги также, по-видимому, были кельтами, но, поскольку их земли соприкасались с землями германцев на Рейне, они, естественно, проявляли тевтонское родство, и в некоторых их племенах были тевтоны. Но не одна кровь создает расу; и Галлия с ее доминирующим кельтским элементом делала галлов из всех этих народов. Во всяком случае, в картине галльских черт, которую дает Цезарь, можно заметить общее сходство^[146].

Галльская цивилизация к тому времени продвинулась настолько далеко, насколько это позволяла политическая неспособность галлов. Быстро соображающие и умные, они должны были получить от Рима необходимую им дисциплину. Привыкнув к принуждению к стабильному порядку, их лучшие качества ответили готовностью принять блага цивилизации и быстро усвоить латинскую культуру. До наших дней не дошло ни одного предложения из галльской литературы. Но о том, что этот народ был наделен красноречием и чувством формы, свидетельствуют произведения на принятом им языке.^[147] Романизированные и латинизированные, они были обращены в христианство, а затем обновлены свежей тевтонской кровью. Так они вступили в средневековый период; и когда после тысячелетнего года голоса Средневековья перестают просто произносить варварские или античные отголоски, становится ясно, что нигде нет более счастливого баланса интеллектуальных способностей и эмоционального потенциала, чем в этих смешавшихся народах, которые долгое время жили в стране, которую мы знаем как Францию.

Поскольку галльские кельты не оставили свидетельств о себе ни в галльских институтах, ни в литературе, за более четкими доказательствами кельтских качеств приходится обращаться к Ирландии. Там можно увидеть, что может получиться из преимущественно кельтского народа, которому не хватило уроков римского завоевания и дисциплины римского порядка. Ранняя история ирландцев, их представление о себе в образной литературе, их успехи в учебе и достижения в искусстве не похожи на то, что можно было бы ожидать от галлов

Цезаря в аналогичных условиях сравнительной изоляции. Ирландская история демонстрирует социальные беспорядки и варварство, возникшие в результате усугубления в изоляции слабостей кельтов, заметных в обзоре Цезаря; то же самое доведено до бурлескных пределов в старой ирландской литературе. С другой стороны, ирландские качества темперамента и ума приносят такие прекрасные плоды в литературе и искусстве, какие можно было бы представить себе, если бы не римская прививка, исходящая из галльского ствола[148].

Невозможно собрать достоверную историю из мифов, традиций и сознательных вымыслов, которые фиксируют непрогрессивные волнения в дохристианской Ирландии. Но ирландский характер и способности четко отражены в этой огромной гэльской литературе. Ее пронизывают грубость и тщеславие, а также страсть к гиперболам. Слабое чувство факта и отсутствие устойчивой рациональной цели также бросаются в глаза. Она настолько свирепа, насколько это возможно. Но при этом она сохраняет очарование ирландского темперамента. Его пафос трогателен, даже прекрасен. Некоторые стихи обладают мистической чувственностью; строки ложатся на слух, как рябь на невидимом берегу; образы обладают фантастической и романтической красотой, и читателя уносит по волнам темперамента и чувств[149].

Какие бы темы ни возникали в языческую эпоху, вероятно, ничего не было записано до христианского времени, когда христианские сюжеты могли быть внедрены в языческую историю. Саги, входящие в так называемый Ольстерский цикл, лучше всего иллюстрируют ранние ирландские черты.[150] Они отражают общество, находящееся, очевидно, на "гомеровской" стадии развития, хотя ирландские герои страдают в сравнении с греческими из-за неизмеримой неполноценности этих гэльских саг по сравнению с *"Илиадой"* и *"Одиссеей"*. Здесь тот же обычай сражаться с колесниц, тот же испытанный возница, ближайший друг героя, и те же неустойчивые отношения между вождями и королем[151].

Ахиллес Ольстерского цикла - Кухулайн. В длинной и знаменитой саге "Тейн Бо Куэйлгн" (в переводе - "Скотокрад Кули") его слава достигает своего апогея.[152] Другие саги повествуют о его таинственном рождении, юношеских подвигах, ухаживаниях, различных подвигах, а затем о трогательной, роковой истории его смерти. Любимый многими женщинами, лелеемый героями, прекрасный лицом и обликом, обладающий силой, ловкостью и немыслимым мастерством владения оружием, неудержимый, рыцарский, с неугасимой боевой жадой, он - блестящий эпический герой. Но его история ослаблена гиперболами. Даже сегодня мы знаем, как убивают удары меча и копья. Это знают и великие сказители, которые также осознают литературную силу правды. В *"Илиаде"* нет ни одного боя между героями, где бы копье и меч не пронзали и не убивали, как это происходит на самом деле. Так и в норвежских сагах человек падает перед смертельным ударом. Но в Ольстерском цикле день за днем два героя могут калечить друг друга всеми невозможными и фантастическими способами, выходящими за пределы даже самой слабой тени правдоподобия.[153] В этой слабости гиперболизации ирландские саги уступают только чудовищным деяниям эпосов Индии.

Кроме гиперболизации, ирландские сказания демонстрируют еще одну слабость, которая не является неприятной, хотя и представляет собой элемент неудачи как в народе, так и в его литературе. Это качество неприбытия. В некоторых старых сказках оно проявляется в неустойчивой цели повествования, когда герой совершенно забывает о первоначальном мотиве своего поступка. Например, в *"Путешествии Мэлдуна"* сын отправляется в океан искать убийц своего отца, и этот мотив теряется из виду среди чудес путешествия.[154] Как можно представить, качества тщеславия, бестактности, иррациональности,

гиперболизации, неприбытия или отсутствия последовательности часто придают ирландским сагам атмосферу буффе, делая их юмористическими сверх намерений их авторов.[155]

И все же в них можно услышать настоящие героические ноты[156]. И как бы ни были редки рассказы, в которых на каждой странице нет признаков потасовки, иногда эти грубые саги говорят с силой и пафосом, сладостно представляют красоту природы или женские прелести; все это счастливо свидетельствует о впечатлительном ирландском темпераменте. В качестве примера можно привести трогательные рассказы *"Дети Уснаха"* и *"Погоня за Диармуидом и Грайнн"*. [157] Они заставляют вспомнить историю Тристрама, выросшую среди родственного народа. Первая из них принадлежит только Ольстерскому циклу. Обе - истории о прекрасной и строптивой деве, обрученной со старым королем. Каждая дева восстает против союза со стариком, каждая влюбляется в молодого героя и, не стесняясь, просит его бежать с ней. В первой сказке чары героини покоряют героя, а во второй его одолевает жестокая настойчивость женщины, которую невозможно перехитрить. В обеих историях любовь приводит героя к гибели.

Ирландский гений также проявил склонность к лирике и уже в ранний период разработал сложные способы рифмованного и аллитерационного стиха.[158] Особенно прекрасны стихи, отражающие гэльскую веру в будущую жизнь. Очаровательное описание Элизиума содержится в *"Путешествии Брана"*, саге о потустороннем мире, датируемой седьмым веком. В ней преобладают стихотворные части, а проза служит их обрамлением.[159] Но открывается она прозой, рассказывая о том, как однажды, гуляя возле своей крепости, Бран услышал позади себя сладкую музыку, и, как только он поворачивался, музыка все еще звучала позади него. Наконец он уснул от сладостных звуков. Когда он проснулся, то обнаружил возле себя ветку, посеребренную белыми цветами. Он отнес ее к себе домой, где увидел женщину, которая пела:

"Ветку яблони из Эмайна я несу;
На ней веточки из белого серебра,
Хрустальные ветви с цветами.
Есть далекий остров,
Вокруг которого сверкают морские кони (волны)".

И женщина поет дальше, представляя "Мэг Мэлл из множества цветов" и хозяина, вечно плывущего туда из-за моря; пока, наконец, Бран и его люди не отправляются в лодке и плывут дальше, пока их не встречают милые женщины с музыкой и вином на острове, усыпанном цветами и пением птиц. В музыке этой гэльской земли за могилой нет печальных нот.

Ирландские черты, подмеченные в поэмах и сагах, отражаются в рассказах о неправдоподобных событиях и находят пример в христианских святах; ведь ирландцы не изменили своих пятен после обращения. О том, как христианство не повлияло на нравы древних ирландцев, свидетельствует история о проклятии Тары, где, по преданию, властвовали высокие короли Ирландии. История едва ли исторична, но Тара существовала и пришла в упадок в шестом веке.[160] Ее проклинали следующим образом. Король Дермот был верховным королем Ирландии. Его законы соблюдались по всей стране, и по всей ее длине и ширине шествовал его копьеносец, утверждая королевскую власть и держа перед собой королевское копьё поперек тела. Каждый город и замок должен открываться достаточно широко, чтобы пропустить это копьё, пронесенное крест-накрест. Копьеносец подходит к крепкому дому Идха. Он обнаруживает, что внешний частокол пробит, чтобы пропустить

копье, но не внутренний дом. Копьеносец требует, чтобы его разорвали. "Прикажи сделать это так, чтобы угодить тебе самому", - сказал Эду, отрубив ему голову.

Король Дермот послал своих людей опустошить земли Эда и захватить его человека. Жид бежит и наконец укрывается у святого Руадана. Король снова посылает гонцов, но им мешают, и тогда он приходит сам, хватая преступника и уносит его, чтобы повесить в Таре. После этого святой Руадан разыскивает святого Брендана из Бирра и других. Они отправляются в Тару и требуют пленника. Король отвечает, что церковь не может защищать нарушителей закона. Тогда все священнослужители зазвонили в колокола и запели псалмы против короля перед Тарой, и постились над ним (чтобы их мольбы были более действенными), а он постился над ними. Король и духовенство постились друг на друга, пока однажды ночью духовенство не приняло вид, что ест на виду у города, а мясо и эль спрятали под плащами. Так король был обманут, чтобы взять мясо; и тут ему приснился злой сон, из которого он узнал, что духовенству удастся разрушить его королевство.

Утром король пошел и сказал духовенству: "Нехорошо вы поступили, чтобы разрушить мое королевство, потому что я поддерживал правое дело. Пусть твоя епархия, Руадхан, будет первой разоренной, и пусть твои монахи покинут тебя".

Святой сказал: "Да падет царство твое быстро".

Царь сказал: "Видение твое будет пустым, и свиньи разнесут твои церковные дворы".

Святой сказал: "Тара опустеет, и не будет в ней жилища вовек".

У древних бардов был обычай произносить проклятия или "сатиры" в адрес тех, кто их оскорблял.^[161] Гневные посты и проклятия ирландского духовенства были тонким христианизированным продолжением той же ирландской привычки, вдохновленной тем же ирландским нравом. Между языческими бардами и христианским духовенством, которое любило саги и сохраняло их, не было пропасти. Их предшественниками были также друиды, выполнявшие функции прорицателей, магов, священников и учителей, которые в V и VI веках взяло на себя духовенство.^[162] Несомненно, многие друиды стали монахами.

Христианство пришло к ирландцам с новым пылом, не изменив ни одной из их особенностей. Ирландские монахи и ирландские святые были такими же вспыльчивыми, как ирландские барды и герои саг. Ирландский нрав сохранился в святом Колумбе с Ионы и святом Колумбане из Лаксея и Боббио. Оба этих человека покинули Ирландию, чтобы распространять монашеское христианство, а также потому, что, будучи ирландцами, они любили странствовать, как и их предки. Христианство придало этой ирландской склонности определенную цель в миссии - страсть к обращению язычников. Кроме того, оно принесло с собой аскетическую страсть отшельника, которая погнала этих любящих путешествовать островитян за море в поисках уединения; и вот у ирландских монахов появилась жажда отправиться на какой-нибудь далекий остров и обрести в уединении моря отшельничество, недоступное для человека. Существует множество историй об этих исследователях. Они плавали вдоль Гебридских островов, селились на Шетландских островах, достигли Фарерских островов и даже принесли вести об Исландии. Но не успел закрыться седьмой век, как их морские отшельники подверглись нападению норманнов, отправившихся в совсем другие путешествия. С противоположного направления они тоже достигли Шетландских и Гебридских островов и двинулись дальше на юг, к островам у западного побережья Шотландии. Так появились печальные истории о бегстве монахов с одного острова на другой. Эти преследования и бегства продолжались столетие и более, прежде чем викинги впервые высадились в Ирландии, по-видимому, в 795 г.^[163] Затем последовали

два столетия ожесточенной борьбы с захватчиками, в течение которых происходил не только обмен ударами. Викинги и ирландцы учились друг у друга; норвежские мотивы перешли в ирландскую литературу, и наоборот, норвежские сказители, вероятно, переняли форму сочинения саг.

Далее будет отмечена роль ирландцев в распространении христианства с сопутствующей ему латинской культурой, а в качестве иллюстрации будет приведен очерк о несомненно ирландском святом Колумбане. Несколько абзацев о его почти тезке из Ионы, чья карьера едва ли вышла за пределы кельтских кругов, могут вполне завершить настоящую главу о кельтском гении. В нем можно увидеть буйного ирландца и клан-аббата королевского происхождения, жестокого, доминирующего своей стремительностью и яростью голоса; а также святого, преданного, любящего своих последователей. Колум, [164] прозванный Cille, "из церкви", из-за своей непрестанной набожности, а по латинскому имени известный как Колумба, родился в Гартане, Донегал, на крайнем северо-западе Ирландии, около 520 года. Его семья была главной в этой части страны, и через обоих родителей он происходил от королей. Он не принадлежит к тем ранним ирландским святым, которых представляли Патрик и его прославленные соратники обоих полов, чья миссионерская деятельность не была ограничена никакими аскетическими правилами; но к более позднему поколению, жившему в тех монашеских общинах, которые были столь типично ирландскими [165].

Колумба, судя по всему, провел свою юность, скитаясь из одного монастыря в другой, а зрелость - в их основании. Но столь сильная натура не могла оставаться в стороне от войн своего клана, который принадлежал к северной ветви рода Хай-Нилл, сохранявшей тогда независимость от южной ветви. Главой последней был тот самый король Дермот (обычно называемый Диармаидом или Диармуидом), против которого святой Руадан [166] и духовенство постились и звонили в колокола. Колумба, судя по всему, не принимал участия в проклятии Тары. Но Дермот был королем, против которого велись войны его рода, и все традиции указывают на святого как на их зачинщика. Любопытен рассказ Китинга, историка гэльской Ирландии XVII века [167].

"Диармуид... король Ирландии, устроил праздник Тары, и на этом празднике был убит один знатный человек, Курран, сын Аода; и Диармуид убил его в отместку за это, потому что он совершил убийство на празднике Тары, против закона и святыни праздника; и прежде чем Курран был предан смерти, он бежал под защиту Колум-Килла, и, несмотря на защиту Колум-Килла, он был убит Диармуидом. И тогда Колум-Силль собрал Кланна Нилла на севере, потому что его собственная защита и защита сыновей Эрка была нарушена. И тогда в битве при Кул Дреймхне одержали верх Диармуид и коннаутцы, так что они были побеждены молитвой Колум-Килла".

Китинг добавляет, что в другой книге рассказывается о другой причине этой битвы, а именно:

"...ложный приговор, который вынес Диармуид против Колум-Килла, когда тот без его ведома переписал Евангелие из книги Финниана. [168] Финниан сказал, что это ему принадлежала книга сына, которая была написана из его книги, и они оба выбрали Диармуида судьей между собой. Вот какое решение принял Диармуид: "Каждой книге принадлежит ее сын-книга, как каждой корове принадлежит ее теленок".

Менее последовательна традиция, согласно которой Колумба покинул Ирландию из-за приговора, вынесенного ему некоторыми из его братьев-святых в качестве покаяния за кровопролитие, которое он вызвал. На самом деле, для выяснения его мотивов вряд ли стоит искать что-то большее, чем желание распространять Евангелие и страсть ирландского монаха *peregrinam ducere vitam*. Достигнув запада Шотландии, Колумба получил в свое

распоряжение маленький изрезанный остров, который тогда назывался Ну, но впоследствии Iova, а теперь Iona. Это произошло в 563 году, и он оставался аббатом на Ну до своей смерти в 597 году. Не то чтобы он оставался там все эти годы, ведь он постоянно перемещался, основывая церкви среди пиктов и шотландцев. Ему приписывают около тридцати оснований, помимо его тридцати странств в Ирландии.

Житие Адамнана в основном состоит из рассказов о чудесах и пророчествах святого, а также о вмешательстве Провидения в его дела. Тем не менее, оно дает последовательное представление об этом человеке с мощной фигурой и могучим голосом, беспокойным и необузданным, аскетически закаленным, постоянно работающем ради распространения своей религии. Мы видим, как он заставляет людей плыть с ним, несмотря на бурю, или снова бросается в "зеленую стеклянную воду до колен", чтобы проклясть грабителя во имя Христа. "Он не был кротким героем", - говорится в старом гэльском панегирике. Однако, если он и был несколько быстр в проклятиях, он все же был готов благословить, и если он мог быть властным, его жизнь имела свою собственную скромность. "Несомненно, великой низостью Колумба Силле было то, что он сам снимал сандалии со своих монахов и мыл им ноги. Он часто носил свою порцию кукурузы на спине на мельницу, молотил ее и приносил домой. Он никогда не прикладывал к своей коже ни льна, ни шерсти. Его бока прилегали к голой плесени"[169].

Так проходит перед нашими глазами эта стремительная жизнь, наполненная приключениями, тронутая романтикой, ее краски усиливаются благодаря традициям. Когда она подходит к концу, любовь в ней, кажется, превосходит гнев; и вот чем она заканчивается: когда за день до смерти старик отдыхал, сидя у монастырского амбара, пришла белая рабочая лошадь и положила голову ему на грудь. Поздно вечером того же дня, лежа на своем каменном ложе, он произнес последние слова, заповедав монахам мир и милосердие. Поднявшись перед рассветом, он в одиночестве вошел в церковь, преклонил колени у алтаря и там умер.[170] Память о нем до сих пор хранит мир Божий и человеческий над островом Иона.

ГЛАВА VIII

КАЧЕСТВА ТЕВТОНОВ: АНГЛОСАКСЫ, ГЕРМАНЦЫ, НОРВЕЖЦЫ

Между кельтами и тевтонами существовали как интеллектуальные, так и эмоциональные различия. Менталитет последних отличается жесткой рациональностью и пониманием фактов. На суше или на море они смотрят на ситуацию, осознают ее возможности, свои силы и шансы противников: с определенной и настойчивой целью они двигаются, сражаются, трудятся. Качество целеустремленности становится все более очевидным по мере того, как они выходят из лесной безвестности своего происхождения на открытый свет истории. С определенной целью завоевания и расселения Теодорих повел остготов из Мезии на запад и с боями пробился в Италию. Хлодвиг и его преемники Меровинги с упорной целеустремленностью интриговали и воевали. Среди англосаксонских пиратов цель грабежа быстро переросла в цель завоевания. И в последующие времена в каждом плавании и

сражении викингов была цель. Тевтоны раскрывают больше силы и упорства в желаниях, чем кельты. Их чувства были более медленными, менее импульсивными; они также не так быстро отвлекались, были более непоколебимыми, даже яростными в своей силе. Общая характеристика тевтонских эмоций - их тесная связь с каким-то мотивом, основанным на рациональной цели.

Краткий очерк Цезаря о германцах[171] производит впечатление варварского народа, многочисленного, храброго, властолюбивого. Они не достигли стадии земледелия, а занимались войной и охотой. Среди них не было друидов. Их тело было приспособлено к лишениям. Они жили в крепкой независимости и подчинялись своим вождям только на войне. Самые свирепые из них, суэви, с детства не подчинялись ни труду, ни дисциплине, чтобы их сила и дух были непоколебимы. Считалось позорным для юноши иметь дело с женщиной до двадцати лет.

Римский мир узнал об этих германцах больше к 99 году н. э., когда Тацит написал свою "Германию". Они еще почти не занимались земледелием. Уважение к женщине проявляется со всей очевидностью. Эти варвары с большой неохотой отдают своих девиц в заложницы; они прислушиваются к голосу своих женщин и считают, что в их природе есть что-то святое и пророческое. При женитьбе вола, лошадь, щит и копье составляют *моргенгабе* мужа для его невесты: она должна участвовать в доблести своего мужа. Блуд и прелюбодеяние редки, прелюбодейка карается беспощадно; мужчины и девы женятся поздно. Мужчины племени решают важные дела, которые, однако, вожди предварительно обсуждают отдельно. Народ рассаживается вооруженным; жрецы объявляют тишину; короля или военного вождя слушают, и собравшиеся руководствуются его убеждениями и репутацией. Они выражают несогласие ропотом или соглашаются, размахивая копьями. Таким образом, здесь присутствует участие племени и в то же время уважение к репутации. Это описание показывает, что тевтонская свобода отличается от кельтской политической несдержанности. Тацит также говорит о германском *комитате*, состоящем из вождя и группы молодых людей, собранных вместе его репутацией, которые сражаются на его стороне и позорятся, если переживут его мертвым на поле боя. В мирное время они могут искать другого вождя из воюющего племени; ведь германцы нетерпимы к миру и труду и ленивы, кроме как в бою или на охоте. У них были и другие черты и обычаи, скорее варварские, чем специфически тевтонские: жестокость и верность по отношению к врагам, феоды, *вергельды*, попойки, азартные игры, рабство, отсутствие завещаний.

Со времен Тацита до V века в тевтонских племенах произошло много изменений. Исчезли ранние племенные названия, произошла перегруппировка в более крупные и, по-видимому, более мобильные совокупности. Непонятные революции, происходившие в Центральной Европе во втором, третьем и четвертом веках, свидетельствуют не о социальном прогрессе, а скорее о регрессии от почти сельскохозяйственного состояния к этапам миграционных волнений.[172] Мы уже отмечали судьбы тех племен, которые способствовали варваризации и разрушению Римской империи и затерялись среди романского населения Италии, Галлии и Испании. Здесь же речь идет о тех, кто сохранил родную речь и качества, и как тевтонские народы стал участником течения средневековой эволюции.

I

Когда превосходный Аполлинарий Сидоний, писавший в середине V века молодому другу, собиравшемуся поступить на римскую морскую службу у берегов Галлии, охарактеризовал саксонских пиратов как самых свирепых и коварных врагов, чей путь - мчаться на добычу во

время бури и для которых кораблекрушение - школа, он сказал правду, а также проиллюстрировал разницу, которая заключается в точке зрения. [Они были свирепыми и выносливыми моряками, а также вероломными в глазах римлян и ненасытными грабителями. Со стороны моря они представляли варварский беспорядок, угрожающий всему миру. Римлянина едва ли интересовал тот факт, что эти люди хранили верность друг другу с энергией и жертвенностью. Саксы, англ, юты, чьи дома на берегу лежали между Везером и Эльбой и через Шлезвиг, Гольштейн и Данию, обладали интересными качествами еще до высадки в Британии, где в новых обстоятельствах им предстояло развивать свой характер и институты с быстротой, которая вскоре подняла их над состоянием их сородичей, оставшихся дома. Их отряды достигли Британии еще в 411 году, когда римские легионы были выведены. Но только с высадкой Хенгеста и Хорсы в 449 году они стали прибывать в завоевательных силах. Англосаксонское завоевание острова продолжалось два столетия. Сведения о нем самые скудные, но бритты, похоже, были затоплены или оттеснены на запад. По крайней мере, нет никаких свидетельств дружественного смешения рас. Захватчики не приняли от покоренных ни христианства, ни римской культуры, и Британия превратилась в языческую Англию.

Пока эти тевтонские народы вели завоевательные походы, а также ожесточенно сражались друг с другом, их характеры и институты становились отчетливо англосаксонскими. В условиях непрекращающейся войны военные вожди становились наследственными королями, чья власть, по крайней мере в мирные периоды, контролировалась Witan или Советом мудрецов и ограничивалась юрисдикцией Стоглавого суда. Аналогичным образом временные связи тевтонского *комитата* стали постоянными в корпусе приближенных короля (thegns, thanes), чье влияние было призвано вытеснить влияние эорлов, старшей кровной знати. Принцип *Comitatus* пронизывает англосаксонскую историю и литературу; он проходит через эпос "Беовульф"; англосаксонские библейские поэты переносят его на последователей Авраама и учеников Христа; каждый ребенок знает историю Лиллы, верного тегна, который бросился между своим нортумбрийским королем Эдвином и мечом убийцы - последнего послал западносаксонский король и, несомненно, один из его верных тегнов. Их законодательство состояло в основном из градированного *вергельда* за убийство, тщательно разработанного тарифа компенсации за нанесение телесных повреждений и штрафов за скотокрадство. За исключением краж, имущественное право все еще оставалось неписаным обычаем, а договорного права не существовало. Процессуальные правила, например, в Сотенном суде, были тщательно продуманы, как это обычно бывает в примитивном обществе, где основные права просты, а главное - побудить стороны подчиниться решению суда. Подобные тевтонские обычаи существовали и в других странах. Но ход их развития в саксонской Англии показывает все более четкое признание фундаментальных принципов английского права: правосудие публично; стороны, непосредственно заинтересованные в деле, должны передать его в суд и там вести его в соответствии с правилами процедуры; суд свободных людей слушает и выносит решение, но не выходит за рамки представленных им доказательств; толкование и провозглашение закона - это функция суда, а не короля и его чиновников^[174].

В течение этих первых веков в Англии англосаксонская одаренность характером и способностями ярко проявляется в событиях и выражается в литературе. Любящий битвы народ, чья радость в бою вспыхивает от эпитетов "игра на щитах" и "игра на мечах", так же как их любовь к мореплаванию видна в таких выражениях, как "плывущий по волнам", "с пенной шеей", "как лебедь", несущийся по "лебединой дороге" моря. Но у их игр на мечах и плаваний по волнам была цель, качество, которое становилось большим и устойчивым по мере того, как поколение за поколением, не останавливаемое ни крепостями, ни лесами, ни

реками, продвигалось по пути завоевания Англии. Когда это завоевание было завершено, и саксы, в свою очередь, оказались под сильным давлением своих датских сородичей, недавно приплывших с севера, их мужество все еще не было преодолено. Это отразилось в чрезмерном настроении *"Мальдона"*, поэмы, которая также называется *"Смерть Бирхтнота"*. Холодная серая сцена разворачивается на севере Англии. Захватчики-викинги требуют золотые кольца; Бирхтнот, олдермен восточных саксов, презрительно отнекивается. Начинается бой с метанием стрел и копий через черную воду. Саксы удерживают брод. Морские волки не могут его форсировать. Они просят разрешения переправиться. В своем чрезмерном настроении Байртнот отвечает: "Вам это уступлено: идите прямо к нам; один Бог знает, кто удержит место битвы". В горьком конце, когда Бирхтнот убит, все еще говорит его тэйн: "Ум будет тверже, сердце острее, настроение выше, поскольку наша сила уменьшается. Вот лежит наш старейшина, зарубленный насмерть. Я стар, мне не уйти. Я думаю лечь рядом с моим господином".

Духовные дары англосаксов заметны в их языке, который так адекватно передавал Библию[175] и фразеологию семи свободных искусств. Его термины были несколько более конкретными и физическими, чем латинские, но легко поддавались переносному значению. Более ощутимо поэзия с ее размышлениями о жизни показывает одаренность расы. Характерно элегическое настроение. В одной из старых поэм слышен голос того, кто с горечью плывет по пути изгнанника и вынужден отказаться от даров своего дорогого господина: во сне он целует его, и снова кладет руки и голову на эти колени, как в былые времена. Проснувшись, безрукий человек видит волны океана, чаек, расправляющих свои крылья, изморось и снег. Еще более безличным является тяжелый тон медитативного фрагмента над руинами, по-видимому, римского города:

"Чудесен этот камень на стене,
судьбы сломали его,
разрушили твердыню,
крыши упали,
башни рушатся,
башни с воротами опустошены,
разбиты крепостные стены,
разорваны, пали.

Земля держит
могучие рабочие
изношенных, отслуживших свой век,
в жесткой хватке могилы".

Но самое благородное представление характера в языческой англосаксонской поэзии дает эпическая поэма *"Беовульф"*, повествующая о геатском герое, который отправляется в Данию, чтобы убить чудовище, совершает подвиг, получает благородную награду от датского короля и возвращается, чтобы справедливо править своим народом в течение пятидесяти зим, когда его доблестная и благодетельная жизнь заканчивается в последнем победном поединке с драконом, охраняющим клады. Здесь миф и традиция не были специфически англосаксонскими, но окончательно переработанное и завершенное произведение, благородное в дикции, чувствах и действиях, выражает высшую этику англосаксонского язычества. Беовульф делает то, что должен делать, героически; и находит удовлетворение и награду. Он не ищет удовольствия, хотя оно приходит вместе с золотом и

медовухой; сознание храброго подвига и уверенность в славе услаждают смерть в конце концов"[176].

Через столетие или более после создания этой поэмы жил англосакс, чьи цели были одухотворены христианством, чей энергичный ум был расширен теми знаниями и философией, которые его эпоха почерпнула из античных источников, и чья энергия была натренирована в полководчестве и должности короля. Он представляет жизнь, по своей сути добрую и истинную, проявившуюся в войне против языческого варварства и в стремлении править своим народом праведно и расширять его знания. Многие качества и действия Альфреда не имели места в жизни Беовульфа. Однако языческий герой и христианский король были высечены из одной и той же скалы саксонской мужественности. Жизнь Альфреда была основана на тех же принципах правильного поведения, что и в поэме. Но христианство, опыт, общение с учеными людьми и образование, полученное благодаря книгам, открыли ему духовную природу человека и научили его, что благосостояние людей зависит от знаний, намерений и воли. Поэтому его благодеяния не ограничиваются вооруженной охраной своего королевства, а направлены на обучение тех, кто должен обладать знаниями, чтобы лучше направлять веру и поведение людей. "Он кажется мне очень глупым и непростительным человеком, который не увеличивает свои знания, пока находится в этом мире, и всегда желает и стремится прийти к вечной жизни, где ничто не будет темным или неизвестным"[177].

II

Несмотря на общие тевтонские черты и обычаи, которыми германцы к востоку и западу от Рейна обладали общего с англосаксами, с момента нашего более близкого знакомства с их отдельной историей и литературой в тех и других проявляются особые качества. Однако литературные остатки германского язычества столь скудны, что приходится обращаться к христианским произведениям, чтобы обнаружить, например, что у германцев чувство родины и дорогих отношений[178] столь же заметно, как у англосаксов элегическое медитативное настроение. Язык свидетельствует о духовной одаренности обоих народов. Немецкие диалекты вдоль Рейна изобиловали абстрактными существительными, оканчивающимися на *ung, keit, schaft* и *tum*[179].

Сохранилось одно нетронутое произведение немецкого язычества - "*Хильдебрандслид*", датируемое концом VIII века и, возможно, являющееся единственным уцелевшим экземпляром сборника немецких поэм, составленного по приказу Карла Великого[180]. Это рассказ о единоборстве отца и сына, аналог которого можно найти в персидской, ирландской и норвежской литературах. Подобное происшествие может быть представлено по-разному; армии могут наблюдать за схваткой своих чемпионов, или бой может происходить без свидетелей в каком-нибудь горном ущелье; он может быть описан патетически или в воинственном настроении, и герои могут сражаться, не зная, или один из них хорошо знает, кто был человеком, противостоящим ему. В немецком языке эта история является частью той огромной массы легенд, которая выросла вокруг памяти о страшном гунне Атилe и превратила его в Атли норвежской литературы и в достойного короля Этцеля из "*Нибелунгов*", при дворе которого цветок бургундского рыцарства погиб в той жестокой вражде, в которой Этцель принимал незначительное участие. Среди его вассальных королей появляется могущественный изгнанник Дитрих Бернский, который в "*Нибелунгах*" нехотя побеждает последнего из бургундских героев. Этот Дитрих - не кто иной, как Теодорих Остроготский, превращенный в легенде и представленный как изгнанный из своего

королевства в Италии Одоакером и вынужденный на время укрыться у Этцеля; легенду не смущает тот факт, что Атила умер еще до рождения Теодориха. Берн - это название Вероны, и легенда видела замок Теодориха в этом прекраснейшем из римских амфитеатров, где путешественник и сейчас может посидеть и поразмышлять о многом. Рассказывают также, что Теодорих вернул себе королевство во время легендарной битвы при Рабеншлахте у стен Равенны. Его оружейником был старый Хильдебранд, который бежал вместе с ним. В *"Нибелунгах"* именно он на глазах монарха зарубает Кримхильд, королеву Этцеля, ибо не мог смириться с тем, что женская рука убила Гунтера и Хагена, которых Дитрих, истощив силы, поставил перед ней беспомощными и связанными. И вот теперь, после долгих лет отсутствия, он вновь пересекает горы со своим королем, пришедшим требовать свое королевство, и перед армиями бросает вызов чемпиону противоположной стороны. В старонемецкой поэме, которая называется *Hildebrandslied*, эта история продолжается:

"Заговорил Хильдебранд, мудрейший, и спросил об отце другого: "Или скажи мне, какого ты рода; этого будет достаточно; все в королевстве мне известны".

"Заговорил Хадубранд, сын Хильдебранда: "Наши люди, старые и знающие, говорят мне, что Хильдебранд - имя моего отца; мое - Хадубранд. Когда-то он бежал на восток, от ненависти Отахера, бежал вместе с Дитрихом и его рыцарями. Он оставил жену в трауре и еще не выросшего ребенка. Нужда Дитриха звала его. Он всегда был на фронте; битва была ему дорога. Я не верю, что он жив".

"Не дай Бог, с небес, чтобы ты вступил в бой с таким близким родственником". Он снял с руки кольцо, подаренное королем, повелителем гуннов. "Вот! Я милостиво дарю его тебе".

"Хадубранд произнес: "Только копьем человек получает дар, острие против острия. Слишком хитер ты, старый гунн. Обольщая меня словами, ты хотел бы вонзить в меня свое копье. Ты так стар, что у тебя в запасе есть хитрость. Морские люди сказали мне, что Хильдебранд мертв".

"Хильдебранд произнес: "О могущественный бог, печальна судьба. Шестьдесят лет и зим, когда люди ставили меня в ряды копьеносцев, я так выносил себя, что никогда не попадал в беду. Теперь мой собственный ребенок поразит меня мечом, или я стану его смертью".

Здесь поэма обрывается, но неуправляемый сын, очевидно, насмехался над отцом, обвиняя его в трусости. Старый воин восклицает:

"Будь он мерзким из всех людей Востока, кто сейчас откажет тебе в битве, которой ты жаждешь. Случись это и покажи, кто из нас должен отказаться от доспехов".

Конец не удался, но, вероятно, сын был убит.

Упрямым и мрачным представляется древнегерманский характер. Острие к острию враги обмениваются подарками. Так поступал и повелитель, когда награждал; на острие копья он вручал кольчугу тому, кто служил, и тот принимал ее, каждый, возможно, начеку. В *"Хильдебрандслиде"* проявляются и другие качества немецкого духа, такие как прямота и отсутствие такта; даже неуклюжесть проявляется в семидесяти строках поэмы, которая, хотя и оборвана, является не фрагментом, а коротким стихотворением - балладой, не имеющей формы и изящества из-за своих жестких неизменных строк.

В более поздней поэме, где приводится история Вальтера Аквитанского, проявляется то же заданное и упрямое настроение, хотя и облегченное грубым балаганом. Эта легенда существовала как в древнегерманском, так и в англосаксонском языках. В X веке Эккехарт, монах из Санкт-Галла, свободно изменяя и дополняя сказку, создал из нее небольшой

латинский эпос, который сохранился до наших дней.^[181] Монах, каким он был, рассказал захватывающую историю в своих грубых гекзаметрах. Он с пользой изучал классических авторов, и его поэма о Вальтере, бегущем со своей любовью Хильдегундой от гуннского двора (ибо здесь также присутствует всепроникающий Аттила), яркая, разнообразная, хорошо построенная - качества, которых, возможно, не было в этой истории, пока он ее не переделал. В ее главных событиях по-прежнему присутствуют немецкие черты. Вальтер и Хильдегунда уносят с собой в бегстве сокровища, и именно для того, чтобы заполучить их, Гунтер призывает Хагена (ведь они тоже здесь) напасть на беглеца. Это по-тевтонски. Именно за грабеж теvтонские племена вели свои самые смелые битвы со времен Алариха и Гензериха до эпохи викингов, и клад играет большую роль в теvтонской истории. В *"Вальтариусе"* жадность Гунтера и упорство Вальтера в защите своего золота - теvтонские черты. Юмор и шутки более отчетливо немецкие, и благородно немецкие отношения доверия и чести между Вальтером и девицей, которая бежит с ним. И все же история вращается не вокруг женщины, а скорее вокруг проницательно добытого и храбро охраняемого сокровища.

Немецкие черты, явные в *"Хильдебрандслиде"* и сильные в латыни *Вальтариуса*, проявляются в эпосе *"Нибелунгид"* и в *"Кудруне"*, который часто называют его спутником. В первой - сила германской мужественности и мощь германской ненависти, сопровождающая их отточенная энергия речи. Во втором - немецкая женственность в ее лучших проявлениях. Обе поэмы в их сохранившемся виде относятся к середине или второй половине двенадцатого века, и на них не могли не отразиться влияния, которые не были исконно немецкими.

Нибелунгенлид лишь смутно напоминает о былой любви Зигфрида и Брюнхильды и содержит в себе достаточное объяснение ревнивого гнева Брюнхильды и смерти Зигфрида. Кримхильда остается питать гнев, который никогда не утихнет, чтобы отомстить убийцам своего мужа. Спустя годы Хаген предупреждает Гунтера, собирающегося принять приглашение Этцеля, что Кримхильда долго мстит. Ход этой мести рассказан с силой, ибо созидательная душа расы внесла свой вклад в этот Фольксепос. Действующие лица трагедии поразительно обрисованы и контрастны, они возвышаются над обычным эпическим ростом благодаря силе чувств и силе воли, позволяющей им реализовать в непоколебимых действиях побуждения своей натуры. Судьбоносность повествования соответствует трагической реальности, в которой далекие результаты злодеяния влекут за собой невиновного вместе с виновным.

Сравнение поэмы с *"Хильдебрандслид"* показывает, что за прошедшие столетия чувство патетического углубилось. В более раннем произведении почти нет пафоса, хотя его тема - смертельная схватка отца и сына. Но в *"Нибелунгах"* с более яростной ненавистью передан героический пафос судьбы того, кто, борясь между узами верности, идет на бесчестье и смерть. Таков пафос смерти Рюдигера, который принял в своем замке бургундцев, направлявшихся ко двору Этцеля, обменялся с ними подарками и обручил свою дочь с младшим из трех королей. Он, как и Этцель, не подозревал о заговоре Кримхильды. Но в конце концов Кримхильда заставляет его по долгу сеньора возмутить свое сердце и честь и напасть на тех, кого он приютил и вел вперед, к их гибели.

В этой сказке мало любви, только ненасытная ненависть. Но величие ненависти может показать страстную силу ненавидящей души. Века высветили элементарные теvтонские качества - ненависть, жадность, мужество и преданность, а человеческая личность расширилась благодаря возросшей силе воли. Читатель испытывает восхищение и сочувствие. Сначала его привлекает яркая утренняя отвага Зигфрида, его благородное

мастерство - его характер кажется тронутым идеалами рыцарства.^[182] После его смерти интерес переходит к Кримхильде, планирующей месть. Возможно, сочувствие отталкивает ее, поскольку ее ненависть вбирает в себя столько безвинности и чести; и поскольку обреченные герои "Нибелунгов" до конца проявляют себя надменными, сильными руками и стойким сердцем, он поддерживает их, и больше всего - мрачного, последовательного Хагена, в котором воплощены древнегерманская доблесть и предательство ради доблести.

Кудруна^[183] - более счастливая история, заканчивающаяся свадьбой вместо смерти. В "*Нибелунгах*" нет разврата и неверности между мужем и женой, и сквозь всю ненависть и ужас не проступает оскорбление женской чести. Это можно считать главной темой "*Кудруны*". Пылкий ухажер, конечно, может схватить и унести героиню, а его отец оттащить ее за волосы, если она откажется выйти замуж за его сына; но ее честь, как и честь всех женщин в поэме, уважается и поддерживается. Идеал женственности благороден во всем: старый король так прощается со своей дочерью, отправляющейся замуж: "Ты должна так носить свою корону, чтобы я и твоя мать никогда не слышали, что кто-то ненавидит тебя. Как бы ты ни была богата, это омрачило бы твою славу, если бы ты дала повод для упреков"^[184].

Средневековый эпос может повествовать о судьбах нескольких поколений, и *Кудрун* посвящает несколько книг предкам героини, создавая полудикое повествование, в котором чувствуется конфликт между древним варварством и новым, более любезным порядком. После рассказа об авантюрном ухаживании матери Кудруны и ее свадебной судьбе поэма переходит к главной героине, которая вырастает до величественного девичества и становится помолвленной с молодым королем Гервигом. Отвергнутый жених, "норманнский" принц Хартмут, внезапно обрушившись на землю в отсутствие ее защитников, силой оружия уводит Кудрун и ее женщин, а король, ее отец, погибает при неудачной попытке вернуть ее. В замке Хартмута на берегу моря Кудрун проводит горькие годы в ожидании избавления. Его сестра, Ортрун, добра к ней, но мать, Герлинт, относится к ней с позором. Дева непоколебима. Между ней и Хартмутом стоит двойная преграда: его отец убил ее, а она была обручена с Хервигом. Хартмут противится совету своей злой матери подчинить ее своей воле. В его отсутствие Герлинт заставляет Кудруну выполнять непосильную работу. Вернувшись, Хартмут спрашивает ее: "Кудрун, прекрасная дама, как ты жила, пока меня и моих рыцарей не было?"

"Здесь меня заставили служить, к вашему греху и моему позору",^[185] - отвечает Кудрун - прекрасный ответ по своей правде и самообладанию.

После некоторого перерыва в добром обращении старая "волчица" Герлинт отправляет Кудрун с ее верной Хильдебург стирать одежду в море. На дворе зима, одежда на них убогая, ноги голые. Они видят приближающуюся лодку, в которой находятся брат Кудрун Ортвин и ее суженый Хервиг, приплывшие к хозяину в качестве шпионов. Следует признание. Гервиг выступает за то, чтобы увести их; Ортвин запрещает это делать. "Открытой силой их взяли; моя рука не украдет их обратно"; как ни дорог Кудрун, он может взять ее только *nâch êren* (как подобает его чести). Когда они уходят, Кудрун бросает в море выстиранную одежду. "Больше я не буду стирать для Герлинта; два короля целовали меня и держали в своих объятиях".

Кудрун возвращается в замок, который вскоре подвергается штурму. Она спасает Хартмута и его сестру от расправы, и все плывут домой, где теперь все думают о свадебных праздниках.

Кудруна замужем за Хервигом; по ее совету Ортвин женится на Ортрун, а затем она вспоминает о судьбе Хартмута и спрашивает свою подругу Хильдебург, не хочет ли она взять его в мужья. Хильдебург соглашается. Кудрун приказывает привести Хартмута и усадить его рядом с ее дорогой подругой, "которая вместе с ней стирала одежду!".

"Королева, ты упрекнешь меня в этом. Я скорбел о том, что тебя опозорили. Это было скрыто от меня".

"Я не могу этого допустить. Я должна поговорить с тобой наедине, Хартмут".

"Дай Бог, чтобы у нее были ко мне добрые намерения", - подумал он. Она отвела его в сторону и сказала: "Если ты сделаешь, как я прошу, то расстанешься со своими бедами".

Хартмут ответил: "Я знаю, что вы настолько благородны, что ваше желание может быть только почетным и добрым. Я не могу найти в своем сердце ничего, что помешало бы мне с радостью исполнить твой приказ, королева".^[186] Высокое качество речи этих двоих редко превзойдено.

Во всех этих немецких стихах есть прямота и сила. Доброта - это идеал, который должен нести в себе истину. Более вдумчивый и размышляющий немецкий дух проявит преданность истине как идеалу. В поэме Вольфрама о *Парцифале* это есть; и в силу этого же идеала суждения Вальтера фон дер Фогельвейде о жизни, императорах и папах цельные и устойчивые, разоблачающие притворство, осуждающие ложь и бросающие вызов лжецу.^[187] В них зарождается дух Лютера и немецкой Реформации, с ее любовью к истине, более сильной, чем любовь к искусству.

III

Хронологически эти последние иллюстрации германских черт относятся к средневековому времени; и на самом деле "*Нибелунглид*" и "*Кудруна*", а также "*Парцифаль*" Вольфрама и поэмы Вальтера являются средневековыми, поскольку в той или иной степени испытали на себе воздействие тех влияний, которые создали средневековый гений.^[188] С другой стороны, почти современные норвежские саги и несколько более древние эддические поэмы демонстрируют тевтонские черты в их северной целостности. Ибо период свободного и независимого развития норвежцев продолжался еще долго после того, как характерное варварство других тевтонов стало средневековым. В напряженных условиях норвежской жизни произошел тот уникальный подъем энергии, который проявился в деяниях эпохи викингов и отразился в норвежской литературе^[189].

Это время чрезвычайной активности открывается в VIII веке, к концу которого викинги-разорители начали грабить Британские острова. Священный остров святого Катберта Линдисфарн был разграблен в 793 году, и подобные набеги множились с ужасающей быстротой. Побережье Ирландии и Великобритании, а также острова, лежащие рядом с ними, были основательно разграблены, пока длился девятый век. В Ирландии постоянные завоевания были сделаны под Дублином, в Уотерфорде и Лимерике. Во второй половине этого века происходит великое вторжение датских викингов в Англию. На континенте викинги потревожили юбки колосса Каролингов, и Лоуленды пострадали еще до того, как Карл Великий оказался в могиле. После его смерти беды начались всерьез. Разорялись не только побережья, но и дрожали речные города - на Эльбе, Рейне, Сомме, Сене, Луаре. Париж выдержал не одну ожесточенную осаду. Примерно в середине девятого века викинги стали зимовать там, где грабили летом.

На севере правили вожди и мелкие короли, пока в 870 году Гарольд Фэрхейр не одолел вождей Норвегии и не стал верховным правителем. Но он установил свою власть только после больших морских сражений, и многие из завоеванных предпочли изгнание, а не покорность, укрывшись на Оркнейских, Фарерских и других островах. Гарольд преследовал

их со своими флотами и заставлял бежать дальше. Именно этот исход с островов и из Норвегии в последние годы девятого века дал Исландии большую часть ее населения. Туда же пришли и другие смелые духи из норвежских владений в Ирландии.

Пока эти события происходили на западе, скандинавы не переставали продвигаться на восток. Одни обосновались на Руси, у Финского залива, другие - на южном берегу Балтики между Вислой и Одером. Таким образом, их владения в X веке охватывали север Европы; кроме Слезвига, Дании и Скандинавии, они владели побережьем Голландии, а также Нормандией, куда в 912 году пришел Ролло. Из островных владений им принадлежали Исландия, часть Шотландии, острова к северу и западу от нее, некоторые кусочки Ирландии и большая часть Англии. Кроме того, скандинавы составляли варяжский корпус византийских императоров, а старые рунические надписи найдены на мраморах в Афинах. Их узкие барки пересекали восточное Средиземноморье^[190] задолго до того, как норманны Роджер и Роберт завоевали Сицилию и южную Италию. Такой размах завоеваний показывает, что ими не двигала страсть к приключениям. Их яростная доблесть была частью их огромной способности к стратегии войны. Как пираты, как захватчики, как поселенцы, они дерзали, сражались и бились ради цели - получить желаемое и удержать его. Когда они одолевали врага и завоевывали его земли, они оседали на земле - в Англии, Нормандии и Сицилии.

Такой боевой гений гармонично сочетался с проницательностью и промыслом в мирной жизни. Викинги трудились, будь то в Норвегии или в Исландии. В *Эдде* свободный человек учится ломать волов, обрабатывать землю, строить дома, амбары, телеги и плуги.^[191] Так и короля викингов десятого века можно найти в поле, руководящим рубкой и укладкой кукурузы и сбором ее в амбары. Они также были торговцами и даже ростовщиками. Исландцы, которых мы так хорошо знаем по сагам, регулярно отправлялись в торговые или пиратские плаванья, прежде чем осесть на земле и заняться женой. Острые на язык, эффективные в делах, а зачастую и адепты закона, они охотно принимали участие в заседаниях альтинга и решении тяжб. Если же такое решение отклонялось, в ход шли частная война или *хольмганг* (назначенный одиночный бой на небольшом острове). Но убивать ночью или без предупреждения было убийством. За спиной врага нельзя было говорить ничего такого, что не было бы исполнено говорящим; и каждый человек должен был держать данное им слово.

Большая часть норвежской мудрости заключается в проницательной настороженности. Презрение к болтливому глупцу проходит через всю *Эдду*.^[192] Пусть человек будет осторожен в словах и непоколебим в действиях. *Эддическая* поэзия полна действия; даже ее дидактические произведения драматичны. *Эдда* тверда, как сталь. В мифологических произведениях действие отличается безжалостностью стихий, а в историях поведения элементарные страсти работают в элементарной силе. Мужчины и женщины не являются округлыми и законченными; но некоторые отстраненные мотивы поднимаются на "Титаник" и с силой выбрасываются наружу. Ни нынешние муки, ни смерть, наверняка предвиденная, не сдерживают ход мести за поруганную веру в тех знаменитых *эддических* сказаниях об Атти, о Сигурде и Сигрифе, Хельги и Сигрун, Бринхильд и Гудрун, из которых впоследствии была сложена "Сага о Вольсунге" и которым родственна "*Нибелунглид*". Кажется, что в них рассказывается одна и та же история с изменением имен и происшествий. Всегда судьба героя оказывается в сетях женской мести и проклятия клада. Но все же больше всего чувствуют женщины; мужчины наносят или получают удары. Суровый и холодно-серый, с затаенным огнем, был нрав этих людей. Их любовь была не слишком нежной, но все же сильнее смерти: призрак Бринхильд, несущийся в ад, кричит: "Мужчины и женщины всегда

рождаются, чтобы жить в горе. Мы двое, Сигурд и я, никогда больше не расстанемся". И сила такой любви проявляется в поступках и словах Сигрун, которая откликается на призрачный зов убитого Хельги из его кургана и входит в него, чтобы обнять его там: "Я так же рада встрече с тобой, как жадные ястребы Одина, почуявшие запах убитого. Я поцелую тебя, мой мертвый король, пока ты не сбросил свой окровавленный плащ. Волосы твои, мой Хельги, густо посыпаны ржавчиной, тело твое облито кровавой росой, руки твои мертвенно-холодны".

Персонажи, которые крупными серыми чертами предстают в *Эдде*, становятся ближе к нам в исландских сагах. В "*Эдде*" есть что-то от далекого, неземного мрака, в "*Саге*" - от света дня. Народ саг необычайно индивидуален; мужчины и женщины изображаются телом и душой с домашним, красноречивым реализмом. Тем не менее, в более полном круге человеческих черт эддические качества сохраняются. Есть та же ясная цель и твердая решимость, и все же поступок идет в ногу с намерением[193].

Период, который описывают саги, начинается с того момента, когда норвежские вожди приплывают в Исландию вместе с родственниками, чтобы избавиться от Гарольда Фэйрхайра, и длится столетие или более, вплоть до времени короля Олафа Трюггвасона, который со щитом над головой бросился в море в 1000 году, и жизни другого Олафа, которого не слишком справедливо называют Святым, погибшего в 1030 году в битве с непреодолимыми препятствиями. После этого героического времени наступила эпоха рассказов о нем, рассказов на альтинге в середине лета, рассказов на пирах на Юле и других долгих зимних вечерах в Исландии. Эти рассказы - саги в процессе создания; ведь сага - это, по сути, сказка, передаваемая из уст в уста слушателям. Так пройдут еще сто лет тщательного рассказывания, запоминания и пересказа этих историй, близких к старым происшествиям и поступкам, но с постоянно проникающей в них высшей правдой. Они становятся правдивыми по отношению к самой реальности, в конкретных типах, а не просто повествованиями о фактах, имевших место на самом деле - если, конечно, факты вообще имеют место в такой однозначной единственности реальности и с такой убедительной единственностью смысла, что один человек не может читать их так, а другой иначе. И более образное прочтение может оказаться более верным.

Этот век, когда саги росли в памяти и из уст в уста, подошел к концу, и люди начали их записывать. Этот процесс продолжался еще сто лет (начиная примерно с 1140 года). По своей сути он был чем-то вроде переделки. Как устные сказания, которые можно было слушать, саги попадали к авторам-переписчикам, и те записывали их, но с теми изменениями, которые требовались, чтобы записать для ума, глаза и уха то, что слышало ухо и сохранила память. В некоторых случаях писец-автор ставил перед собой более амбициозную задачу - соединить несколько сказаний в единую, но составную историю. Такова "*Ньяла*", величайшая из всех саг; возможно, она была написана около 1220 года[194].

Как представитель норвежской личности, саги, как и вся национальная литература, несут двойное свидетельство: о своих собственных литературных качествах и о характерах, которые они изображают. Прежде всего, сага - это абсолютное повествование: в ней рассказывается о поступках, происшествиях и изречениях в том виде и порядке, в каком они бросились бы в глаза и уши слушателя, если бы дело происходило перед ним. Рассказчик не предлагает анализа мотивов, не вставляет размышлений о характерах и ситуациях. Он даже рассказывает о происшествиях не с позиции полного знания о них, а с точки зрения впечатления, которое каждое мгновение производит на участников или зрителей. В результате получается объективное и яркое изложение истории. Далее, саги экономны как в отношении происшествий, так и в отношении языка. Рассказывается то происшествие,

которое необходимо для изложения карьеры героя; приводятся те обстоятельства, которые нужны для того, чтобы понять значение происшествия; приводятся такие высказывания действующих лиц, которые наиболее полно раскрывают суть дела в минимальном количестве слов. В этих историях нет ничего более необычного, чем значение маленького происшествия и степень откровения, которую несет в себе краткое замечание.

Например, в "Саге о Гисли" Гисли отправился зимней ночью в дом своего брата Торкеля, с которым он был в хороших отношениях, и там зарезал брата жены Торкеля в его постели. В темноте и смятении он убегает неузнанным, возвращается в свой дом и ложится в постель, где лежит, словно спит. На рассвете друзья покойного собираются на ферму Гисли:

"Пришли они на хутор, Торкель и Эйольф, и подошли к закрытой кровати, где спали Гисли и его жена; но Торкель, брат Гисли, первым ступил на пол, встал у кровати и видит, что башмаки Гисли лежат все замерзшие и заснеженные. Он запихнул их под изножье кровати, чтобы никто не видел"[195].

Этот маленький инцидент с ботинками не только показывает, как близок был Гисли к обнаружению и смерти, но и раскрывает то, как Торкель собирался действовать и действовал по отношению к брату: то есть защищал его до тех пор, пока это можно было сделать, не раскрывая себя.

Еще одна иллюстрация. Сага о Ньяльсе начинается с зарисовки девушки Халльгерды, нарисованной так, что она предвещает большинство неприятностей в этой истории. Жили-были два зажиточных брата, Хаускульд и Хрут:

"Однажды случилось так, что Хаускульд позвал своих друзей на пир, а его брат Хрут был там и сидел рядом с ним. У Хаускульда была дочь по имени Халльгерда, которая играла на полу с другими девушками. Она была красива лицом и высока ростом, а волосы у нее были мягкие, как шелк, и такие длинные, что доходили ей до пояса. Хаускульд позвал ее: "Подойди ко мне, дочь". Она подошла к нему, и он взял ее за подбородок и поцеловал; после этого она ушла. Тогда Хаускульд сказал Хруту: "Что ты думаешь об этой деве? Разве она не прекрасна?" Хрут промолчал. Хаускульд сказал ему то же самое во второй раз, и тогда Хрут ответил: "Прекрасна эта дева, и многие за нее поумнеют; но я не знаю, откуда в нашем роду появились воровские глаза". Тогда Хаускульд разгневался, и некоторое время братья почти не видели друг друга"[196].

Образ Халльгерды не выходит из головы читателя на протяжении всей истории, в которой она является злым гением. Именно после того, как она стала причиной смерти своего первого мужа и ее ищет второй, за ней посылает отец, чтобы спросить, что у нее на уме:

"Тогда они послали за Халльгердой, и она пришла, и две женщины с ней. На ней был плащ из богатой синей шерсти, под ним алая юбка, а вокруг талии серебряный пояс; волосы ее спускались по обе стороны груди, а локоны она завела под пояс. Она села между Хрутом и отцом и приветствовала их всех добрыми словами, говорила хорошо и смело и спросила, что у них за новости. После этого она перестала говорить".

Вот в какую женщину превратилась девочка, а ведь она еще в самом начале своего озорства. Такое повествовательное искусство раскрывает и в рассказчике, и в слушателях интеллект, который видит главное и нетерпим к отягощениям. Именно этот интеллект делал викингов столь эффективными на войне, а в мирное время быстро находил убедительные средства.

Правдивость - еще одно качество саг. Действительно, их уважение к историческим или биографическим фактам иногда мешало созданию идеальной истории. Они не решались

опускать или изменять хорошо запомнившиеся происшествия. Тем не менее, определенная переделка произошла, поскольку поколение за поколением рассказчиков делало происшествия более яркими, а персонажей - более характерными, и, в соответствии с требованиями повествования, опускало детали, которые, хотя и были реальными, но не имели отношения к течению истории. Недостатки правдивости были незначительны по сравнению с теми восхитительными художественными качествами, которые она сохраняла. Она сохраняла верность истории, исключая нереальность, преувеличение, абсурд. Поэтому саги убедительны: ни один читатель не может не поверить. В них нет невероятных происшествий. Иногда они рассказывают о предзнаменованиях, предвидении и втором зрении, но не так, чтобы вызвать улыбку. В них рассказывается о нескольких встречах с троллями - отвратительными, неживыми, все еще воплощенными мертвецами. Но эти рассказы соответствуют закоренелым суевериям народа, не склонного к легковерию. Поэтому они реальны. Реальность ночной борьбы Греттира с троллем Гламом вряд ли можно сравнить с реальностью.^[197] Правдивость также характеризует их героев: никто не лжет о своих поступках, и ни одно слово не вызывает сомнений.

Хотя среди сага-фолков нет ни трусов, ни людей с мелочными манерами, характер их все же весьма разнообразен. Кто-то ленив, а кто-то трудолюбив, кто-то ссорится, а кто-то добродушен, кто-то опасен, а кто-то терпелив, угрюм или весел, непредубежден или предубежден, проникателен или глуп, щедр или скуп. Подобные контрасты характеров встречаются как в сагах о жизни исландцев, так и в тех, что посвящены более широкой истории. В "*Хеймскрингле*"^[198] норвежских королей можно отметить противопоставление характеров королей Олафа Трюггвасона и святого Олафа. Последний предстает как трудолюбивый, хитрый правитель, любитель порядка, законодатель и исполнитель законов; в лице невысокого роста, плотного телосложения, с немного склоненной головой. Он был викингом и был бойцом, пока не пал в своей последней великой битве, не покоренный трудностями.

А вот другой Олаф, любимый герой Норвегии, - эпический: высокий, золотоволосый, несравненный с детства, любимый и ненавидимый. Рассказывают о его чудесных физических способностях, о лазании по скалам, о ходьбе на веслах, держа в воздухе три боевых топора. Он хорошо бил любой рукой и бросал сразу два копья. Он был самым веселым и игривым из людей, добрым и смиренным, охочим до всего, щедрым на дары, славным в одежде, перед всеми людьми за высокое сердце в битве и самым мрачным из всех людей в гневе; дивные великие муки он причинял своим врагам. "Никто не смел пререкаться с ним, и вся земля крестилась, куда бы он ни приходил". Пять коротких лет длилось его царствование. В конце концов ни он сам не был сломлен, ни его власть. Но заговор, вызванный ненавистью отвергнутой языческой королевы, привел его к неравной схватке с его врагами, королями Дании и Швеции, и Эриком, великим ярлом викингов.

Олаф плывет домой из Вендланда. Вражеский флот притаился за островом. Несколько кораблей Олафа проплывают мимо. Затем короли замечают большой корабль, который плывет - это *Длинный Червь* Олафа, говорят они; Эрик говорит, что нет. Вскоре приплывают четыре корабля, а среди них огромный дракон - *Длинный Червь*? Еще нет. Наконец он приплывает, величайший и храбрейший из всех, и Олаф на нем, стоящий на крыльце, с позолоченным щитом и золотым шлемом и в красной юбке поверх своего почтового плаща. Его люди просили плыть дальше и не сражаться с таким большим войском, но Олаф сказал: "Никогда я не бежал от битвы". Итак, корабли Олафа выстроились в линию, в центре - "*Длинный червь*", его нос впереди остальных из-за большей длины. Олаф хочет, чтобы так было, несмотря на "ветреную погоду в носах", предсказанную его капитаном. Корабли

противника сближаются вокруг них. Схватки Олафа оказываются слишком сильными для датчан, и они отступают. Их места занимают шведские корабли. Их положение не лучше. Наконец ярл Эрик скрепляет корабли Олафа своими железными клювами; датчане и шведы набираются храбрости и возвращаются. Теперь они идут рука об руку, корабли лежат друг на друге.

Наконец все корабли Олафа, кроме *"Длинного червя"*, очищены от людей и пущены ко дну. Там сражаются избранные Олафа, обезумевшие от битвы. Эйнар, сильный лучник Олафа, с кормы *"Червя"*, из главного трюма, выстрелил в ярла Эрика; одна стрела пронзила румпель у его головы, вторая пролетела под рукой. Сказал ярл Финну, своему стрелку: "Стреляй в меня, здоровяк". Финн выстрелил, и стрела ударила в лук Эйнара, когда он натягивал его в третий раз, и сломалась посередине.

"Что там так громко лопнуло?" - спросил Олаф.

"Норвегия, король, из твоих рук", - ответил Эйнар.

"Нет такого грохота, - сказал король, - возьми мой лук и стреляй".

Но сила врага была непомерна. Люди Олафа были перебиты на середине корабля. Они едва удерживали нос и крышу. Ярл Эрик ведет абордажников. Корабль полон врагов. Олаф не поддается. Он прыгает за борт. Вокруг корабля роятся лодки, чтобы схватить его; но он вскинул над головой свой щит и быстро погрузился в море".

Частные саги мощными линиями выстраивают характеры героев из историй их жизни. Отличный пример - "Сага об Эгиле", [199] чей отец был норвежским вождем, приплывшим в Исландию, где Эгиль и родился. В детстве он был угрюмым, несговорчивым и опасным, а однажды убил старшего мальчика, который превзошел его в игре в мяч. Между ним и его отцом не было большой любви. Когда ему исполнилось двенадцать лет, отец грубо с ним обращался. Он вошел в большой зал, подошел к отцовскому стюарду и убил его. Затем он отправился на свое место. После этого отец и сын почти не разговаривали друг с другом. Мальчик хотел отправиться в плавание со своим старшим братом Торольфом. Отец уступил, и Эгиль отправился в поход. В Норвегии, куда они приехали, его путь ожесточен. По морю его корабль несет его от дела к делу, кровавому и дерзкому. Его сила принесла ему добычу и награды; он обрел и друга, Аринбьерна, и между ними всегда была дружба.

Торольф и Эгиль поступили на службу к королю Ательстану, которому угрожало нападение шотландского короля. Братья возглавили викингов в войске Ательстейна. В битве Торольф погибает, но Эгиль слышит крик, когда Торольф падает. Его яростная доблесть приносит победу Ательстану. После битвы он хоронит брата и поет над его могилой.

"Тогда Эгиль и те, кто был рядом с ним, отправились искать короля Ательстана и сразу же пошли к королю, где он сидел за попойкой. Там было много шума и веселья. И когда король увидел, что Эгиль вошел, он приказал освободить для них нижнюю скамью, а Эгилью сесть на высокое сиденье напротив короля. Эгиль сел туда и положил свой щит перед ногами. На голове у него был шлем, а меч он положил на колени; то и дело он наполовину выхватывал его, а затем вставлял обратно в ножны. Сидел он прямо, но голову наклонил вперед. Эгиль был крупнолиц, широкоплеч, с большими бровями, нос не длинный, но очень толстый, губы широкие и длинные, подбородок очень широкий, как и все челюсти; толстошей и широкоплечий он был больше других мужчин, крепко сложен и мрачен, когда сердится. Сейчас он не стал пить, хотя ему поднесли рог, но попеременно вздергивал брови вверх и вниз. Король Ательстан сидел на верхнем сиденье. Он тоже положил меч на колени. Когда

они посидели так некоторое время, король вынул меч из ножен, взял с руки золотое кольцо, большое и хорошее, и, надев его на острие меча, встал, прошел по полу и протянул его через огонь Эгилью. Эгиль встал, достал свой меч и пошел по полу. Он воткнул острие меча в круг кольца и притянул его к себе; затем он вернулся на свое место. Король снова усадил его на свое высокое кресло. Но когда Эгиль сел, он надел кольцо на руку, и тогда его брови вернулись на место. Он отложил меч и шлем, взял рог, который ему подали, и отпил из него. Затем он запел:

"Почтовый монарх, бог битвы,
Заставляет звенеть циркуль
Повесить, свою руку оставив,
На ястребином запястье моем.
Я ношу на руке бренчащий
Браслет из красного золота с радостью.
Сокол-кормилец с радостью
Находит такую похвалу".

"После этого Эгиль выпил свою долю и разговорился с другими. Вскоре король велел нести два сундука; два человека несли каждый. Оба были полны серебра. Король сказал: "Эти сундуки, Эгиль, ты получишь, и, если приедешь в Исландию, отнеси эти деньги своему отцу; как плату за сына я посылаю их ему; но часть денег ты должен разделить между такими родственниками себя и Торольфа, которых ты сочтешь наиболее достойными. Но ты должен взять здесь плату за брата со мной, землю или имущество, что пожелаешь. И если ты останешься со мной надолго, то я дам тебе честь и достоинство, какие ты сам назовешь".

"Эгиль взял деньги и поблагодарил короля за его подарки и дружеские слова. После этого Эгиль стал весел; и тогда он запел:

"В печали печальной поник
Опустились мои брови;
Тогда нашел я того, кто борозды
На лбу разгладить смог.
Свирепые хмурые скалы, что затеняли
Мое лицо король поднял
С блеском золотого нарукавника:
Мрак покинул мои глаза".

Как и многие ему подобные в Исландии и Норвегии, этот свирепый человек был поэтом. Однажды ему спасла жизнь поэма, а стихи он делал в подарок. Именно тогда, когда жизнь старого викинга подходила к концу в его доме в Исландии, он написал свое самое трогательное стихотворение. Его прекрасный любимый сын утонул. После погребения Эгиль поехал домой, лег в шкаф, где стояла его кровать, и закрылся в ней, чтобы никто не смел с ним разговаривать. Так он пролежал в молчании день и ночь. Наконец его дочь постучала и заговорила; он открыл. Она входит и очаровывает его своей преданностью. Через некоторое время старик принимает пищу. И наконец она уговаривает его сочинить поэму о смерти сына и загладить свою печаль. Так начинается песня, которая в конце концов становится ясной и сильной - возможно, самая душераздирающая из всех древних норвежских поэм[200].

В изображении контрастных характеров ни одна другая сага не может сравниться с великой Ньялой, сагой большой и сложной, и, несомненно, составной; ведь она словно собрана из трех историй, во всех из которых фигурирует справедливый Ньяла, хотя он является главным персонажем только в одной из них. Возможно, повествованию с его множеством

персонажей и тремя сюжетами не хватает единства. Тем не менее, различные части "Саги" последовательно удерживают внимание. В первой части героем является несравненный Гуннар, во второй - Ньяль и его сыновья, которые привлекают наш интерес своими разнообразными характерами и общей судьбой. Это великие повествования. Третья часть, возможно, эпигонична, превосходна и все же является следствием. Только прочтение этой саги может дать представление о силе ее повествования и обрисовки характеров. Ее главные герои ясны как день. Можно почти увидеть солнечный свет на открытом челе Гуннара и, конечно, почувствовать его мужественное сердце. Его друг Ньяль - такой же хороший, но совершенно другой: невоинственный, мудрый в советах, отличный адвокат, правдивый, справедливый, проникательный и прозорливый. Халльгерда, обладательница длинных шелковистых волос, - жена Гуннара; она уже стала причиной смерти двух мужей и еще не раз станет злом для Гуннара. Проходит немного времени, и она становится врагом высокомерной супруги Ньяля, Бергтора. Тогда Халльгерда начинает, а Бергтора быстро следует за ней, и эти двое продолжают свою ссору, затеяв в отместку несколько человекоубийств, каждое из которых становится все ближе к сердцу и чести Гуннара и Ньяля. Однако их дружба непоколебима. За каждое убийство один искупает вину перед другим, и между ними то и дело проскальзывают деньги за кровь.

Дружба Гуннара с миролюбивым Ньялем и его воинственными сыновьями продолжалась до самой смерти Гуннара. Это произошло от вражды, впервые разгоревшейся из-за воровства вороватой рабыни Халльгерды. Она приказала это сделать, и Гуннар, устыдившись, дал ей пощечину - единственный случай раздражения, зафиксированный у этого великодушного, терпеливого, несравненного викинга, который однажды сказал: "Я хотел бы знать, не потому ли я менее резвый и смелый, чем другие мужчины, что я больше думаю об убийстве людей, чем они?" На одном из альтингов недоброжелатели заставили его вывести своего жеребца на конный бой - состязание, обычно заканчивающееся поединком мужчин. Скарпхединн, самый искусный из сыновей Ньяля, предложил ему управлять конем Гуннара:

"Хочешь ли ты, чтобы я управлял твоим конем, брат Гуннар?"

"Я не хочу этого", - говорит Гуннар.

"А вот это было бы не лишним", - говорит Скарфединн; "мы вспыльчивы с обеих сторон".

"Вы мало что скажете или сделаете, - говорит Гуннар, - прежде чем возникнет ссора, но со мной это займет больше времени, хотя в конце концов все будет так же".

Естественно, поединок заканчивается бедой. Избитый и разъяренный противник Гуннара хватается за оружие, но его останавливают случайные прохожие. "Эта толпа меня утомляет, - сказал Скарпхединн, - гораздо мужественнее, чтобы мужчины сражались с оружием в руках". Гуннар молчал, лучший из всех мечников и лучников. Но его враги нетерпеливо подталкивали его к ссоре; однажды они проехали по нему, работая в поле. В конце концов он сразился и убил многих из них. Тогда на альтинге были вынесены приговоры за убийство. Ньяль - советник Гуннара, и искупление было совершено: Гуннар должен уехать за границу на три зимы, и если он не уедет, его могут убить родственники тех, кого он убил. Гуннар ничего не ответил. Ньяль торжественно уверил его отправиться в это путешествие: "Ты вернешься с великой славой и доживешь до старости, и никто здесь не будет наступать тебе на пятку; но если ты не уедешь и тем самым нарушишь свое искупление, то будешь убит здесь, в этой земле, а это плохо для тех, кто является твоими друзьями".

Гуннар сказал, что не намерен нарушать искупление, и поскакал домой. Приготовили корабль, спустили на него снаряжение Гуннара. Он едет, прощается с друзьями, благодарит их за помощь, которую они ему оказали, и возвращается в свой дом. На следующий день он обнимается с домочадцами, садится в седло и уезжает. Но когда он спускается к морю, его конь спотыкается и бросает его. Он поднимается с земли и говорит, обращаясь лицом к Лите, своему дому: "Прекрасна Литэ, так прекрасна, что никогда не казалась мне такой прекрасной; кукурузные поля белы для жатвы, а домашняя медовуха скошена; теперь я поеду домой и не выеду за границу".

И он возвращается к своей судьбе. Следующим летом на альтинге его враги объявляют его вне закона. Ньяль едет в дом Гуннара, рассказывает ему об этом и предлагает помощь своих сыновей, чтобы они приехали и поселились вместе с ним: "Они отдадут свои жизни за жизнь твою".

"Я не хочу, - говорит Гуннар, - чтобы твои сыновья были убиты ради меня, и ты вправе искать от меня другого".

Ньяль поскакал к себе домой, а враги Гуннара собрались и тайно двинулись к его дому. Его гончая, сраженная топором, издала сильный вой и умерла. Гуннар проснулся в своем зале и сказал: "С тобой жестоко обошлись, Сэм, мой приемный сын, и это предупреждение предназначено для того, чтобы наши две смерти не были далеки друг от друга". В одиночку осажденный вождь продержался до конца, убил двоих врагов и ранил восьмерых. Наконец, израненный, с перерезанной тетивой, он обращается к своей жене Халльгерде: "Дай мне два локона твоих волос, и пусть вы с моей матерью скрутите их в тетиву для меня".

"Что-нибудь от этого зависит?" - спрашивает она.

"От этого зависит моя жизнь, - сказал он, - потому что они никогда не подойдут ко мне близко, если я смогу удержать их своим луком".

"Что ж, - говорит она, - теперь я напомню тебе о той пощечине, которую ты мне дал; и мне нет дела до того, долго ты продержишься или недолго".

Тогда Гуннар запел песню и сказал: "Каждому есть чем похвастаться, и я больше не буду просить тебя об этом". Он сражался до тех пор, пока не издох от ран, и наконец его убили.

Здесь Ньяла может остаться со своими добрыми и правдивыми людьми и своими злыми заговорщиками, показанными так по-разному. Ему еще предстоит рассказать о судьбе и истории сыновей Ньяля, о самом Ньяле и его вспыльчивой даме, которая останется со своим супругом в их горящем доме, который враги окружили и подожгли, чтобы уничтожить сыновей. Самому Нджалу предложили спастись, если он выйдет, но он не стал этого делать.

Возможно, нас соблазнили их уникальные литературные достоинства, и мы слишком долго рассматриваем саги. Эти норвежские сочинения принадлежат к Средневековью лишь по времени, поскольку на них не повлияли ни христианство, ни античная культура, ставшие формирующими элементами средневекового развития. Они интересны своей отстраненностью, а также важны для нашей средневековой темы, поскольку были высшим и самым восхитительным выражением исконно тевтонского гения, пока еще цельного, но призванного сыграть могучую роль в композиционном ходе средневекового развития. В частности, они являются голосом той расы соколов, которая пришла из Норсланда, чтобы наполнить Англию свежей датской кровью, завоевать Нормандию и придать новое мужество кельтско-германо-французским народам, а затем принести свою выносливость, военную хитрость и острый государственный дух в южную Италию и Сицилию. Во всех этих странах

норвежская природа, податливая и уступчивая, принимала дары нового опыта, а взамен передавала силу цели народам, с которыми норманны смешивались как в браке, так и в войне.

В этой главе были показаны тевтонские способности, все еще целостные и не измененные латинским христианским влиянием. Их участие в процессах средневекового развития будет проявляться по мере того, как англосаксы и германцы будут обращаться в латинское христианство и прикладывать усилия к изучению профанной латыни, к которой оно открывало путь.

ГЛАВА IX

ПРИНЕСЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И АНТИЧНЫХ ЗНАНИЙ СЕВЕРНЫМ НАРОДАМ

I. Деятельность ирландцев; Колумбан из Лаксея.

II. Обращение англичан; обучение Беда и Альфреда.

III. Галлия и Германия; от Хлодвига до святого Вонифрида-Бонифация.

Северные народы, в большинстве своем кельты и тевтоны, как их называют, вступили в контакт с римской цивилизацией, когда великая республика подчинила себе Галлию и Британию. Поскольку Рим был еще языческим, когда эти земли стали провинциями, к их преимущественно кельтскому населению была привита нехристианизированная латинскость. Второй этап, так сказать, контакта Рима с севером, представлен тем наплывом варваров, в основном тевтонских, который, в обоих смыслах этого слова, *ускорил* разрушение империи в четвертом и последующих веках. Тогда была принята религия, названная именем Христа, и вторгшиеся готы, франки, бургунды, лангобарды и прочие были введены в несколько христианизированный Латиндом. Действительно, в латино-христианском сочетании последнее становилось доминирующим и вскоре должно было стать активным фактором распространения даже античной культуры. Ведь христианство с его латинством должно было распространиться за пределы страны и подчинить себе язычников - англосаксов в Англии, фризов в Низких странах и неопрятный Тевтондом, который бродил к востоку от Рейна и постоянно надвигался на юг через границы бывших провинций, теперь вернувшихся в состояние смуты. В прошлые времена ассимилирующая энергия римской цивилизации объединила Западную Европу в единый социальный порядок. Отныне христианство должно было стать главным объединителем, а уцелевшие римские институты и остатки античной культуры должны были играть второстепенную роль. С Карлом Мартеллом, Пиппином и Карлом Великим латинское христианство становится символом цивилизованного порядка, а язычество и дикость отождествляются.

Обращение северных народов и их случайное приобщение к профанному знанию оказало на них глубокое влияние, а их собственные качества и условия жизни повлияли на понимание ими полученной информации и на их отношение к новой религии. Очевидно, что распространение христианства среди грубых народов не будет похоже на первое распространение Евангелия по империи, в ходе которого оно трансформировалось в греческое и латинское христианство. Италия, Испания и Галлия составляли западный регион этого первичного распространения веры. Дальнейшие труды, которые привели к обращению свежих масс тевтонов, врывавшихся в пределы Римской империи или все еще беспокойно двигавшихся за ее пределы, носили явно миссионерский характер. Более того, за время, прошедшее между первым распространением христианства внутри империи и его миссионерским распространением за пределы этих ныне обветшавших и павших границ, оно было сформулировано догматически и получило церковное воплощение в католической церкви, в которую перешел завоевательный и организующий гений Рима. Эта законченная система была представлена простым народам, санкционированная авторитетом и наделенная уцелевшей культурой цивилизованного мира. Она предлагала им более могущественную сверхъестественную помощь, более благородные знания и лучший порядок жизни, чем тот, который они знали. Манера и авторитет ее подачи ускорили ее принятие, а также определили отношение к ней новообращенных и их детей на многие поколения. Их отношение должно было быть отношением невежества перед признанной мудростью, а также покорностью, которая почитала как способ и форму, так и суть урока. Развитие средневековой Европы зависело от способа и обстоятельств этого вторичного распространения христианства. На протяжении столетий северные народы находились под опекой той формы и структуры, которую они приняли: они продолжали почитать патристические источники христианских доктрин и с благоговением взирать на сопровождающую их профанную культуру.

Таким образом, как под властью, христианство пришло к тевтонским народам, даже к тем, кто, подобно готам, был обращен в арианство. Точно так же ортодоксальная вера была принесена кельтским бриттам и ирландцам как высшая религия, связанная с высшей культурой. Но качества или обстоятельства этих западных кельтов более свободно влияли на их форму веры, потому что Ирландия и Британия были окраиной мира, и христианство едва ли было закреплено в догмах и ритуалах, когда началось обращение, по крайней мере, в Британии.

Некоторые фразы Тертуллиана указывают на то, что христианство достигло определенного прогресса среди бриттов к началу третьего века. В течение последующих ста лет о Британской церкви ничего не известно, кроме того, что она не пострадала от гонений при Диоклетиане в 304 году, а через десять лет после этого была представлена тремя епископами на Арльском соборе. Она была ортодоксальной, приняв Никейский символ веры (325 г. н.э.) и установленную там дату Пасхи. Четвертый век, по-видимому, был периодом ее процветания. Она была связана с Галльской церковью; эти отношения не прекратились сразу же, когда римские легионы были выведены из Британии в 410 году. Но не прошло и нескольких десятилетий, как саксонское нашествие начало отрезать Британию от христианского мира. Через некоторое время появляются определенные расхождения в обрядах и обычаях, но не в доктрине. Похоже, они не были серьезными, когда Гильдас писал в 550 году. Однако когда пятьдесят лет спустя пришел Августин, бритты праздновали Пасху не так, как Римская католическая церковь; они следовали старому исчислению, которое использовал Рим, прежде чем принять лучший метод Александрии. Кроме того, способ крещения и пострига отличался от римского.

В конце шестого века Британская церковь существовала в основном в Уэльсе, куда бритты отступили перед саксами. Раньше там не было нежелания следовать за Римской церковью. Но теперь прошел долгий период, в течение которого Британия была оставлена на произвол судьбы. На бриттов совершались набеги и преследования, их страна подвергалась вторжениям, и в конце концов они были изгнаны с большей части своей земли. Как же они ненавидели этих саксонских завоевателей! И вот появляется римская миссия, чтобы обратить этих проклятых и ненавистных язычников, и несколько надменный призыв к изгнанным или угнетенным людям отказаться от своих собственных христианских обычаев в пользу римских, а затем присоединиться к этой римской миссии в ее спасительной работе среди тех саксов, которых бритты встретили только на острие копья. Любовь к древним и привычным обычаям превратилась в упрямство перед лицом таких требований; в ответ последовал решительный отказ. Однако подчиниться римским обычаям и присоединиться к Августину в его миссии к саксам было единственным способом, с помощью которого угасающая британская церковь могла связать себя с христианским миром и спасти свой народ от истребительных войн. Отказавшись, она совершила самоубийство.

Отказ подчиниться, хотя и не отказ от миссии к саксам, исходил от ирландско-шотландской церкви. Поскольку Ирландия никогда не была втянута в римский мир, ее обращение произошло позже, чем обращение Британии. Однако, судя по всему, христиане в Ирландии появились еще до 431 года; ведь в тот год, согласно более древней записи, цитируемой Бедой, Палладий, первый епископ (*primus episcopus*), был послан римским понтификом Целестином "ad Scottos in Christum credentes"[201]. Некоторые рассказы путают его историю с историей Патрика, "апостола Ирландии", чья апостольская слава не была ниспровергнута критикой. Более достоверные свидетельства, и прежде всего его собственная "Исповедь", в значительной степени объясняют успех Патрика. Его ранняя юность, проведенная в качестве раба в Антриме, дала ему понимание ирландцев; несомненно, в нем были заложены большие миссионерские способности и рвение. Естественный подход к такому народу был через его племенных королей, и Патрик, похоже, совершил свой главный натиск на друидическое язычество в Таре, резиденции верховного короля Ирландии. Самые ранние рассказы не содержат ссылок на какие-либо авторитеты из Рима. Патрик, похоже, действовал по спонтанному вдохновению; подобная независимость характеризует монашеское христианство, которое зародилось в Ирландии и перекинулось через воду на Иону, чтобы христианизировать Шотландию, а также северное англосаксонское язычество.

Ирландское монашество было аскетически упорядоченным продолжением ирландского общества. Если, подобно другим видам раннего западного монашества, оно черпало идеи из Сирии или Египта, то в гораздо большей степени оно было продуктом ирландского темперамента, обычаев и условий. Можно также найти мощный источник в монашеских общинах, которые, как утверждается, существовали в Ирландии во времена друидов. Несомненно, многие представители этой касты стали христианскими монахами.

Самой благородной страстью ирландского монашеского христианства было *странничество* ради Христа и распространение Веры среди язычников; самые интересные эпизоды его истории - это странствия, миссионерские труды и основы его лидеров. Карьера Колумбы и Колумбануса - грандиозные примеры. О первом уже было сказано. Основанный им монастырь на острове Иона стал источником веры для Шотландии и саксонского севера Англии в шестом и седьмом веках. Примерно в то время, когда родился Колумба, люди из Далриады на северном побережье Ирландии пересекли воду, чтобы основать другую Далриаду на территории нынешнего Аргайлшира и перенести название Скотия (Ирландия) в Шотландию. Когда Колумба высадился на Ионе, эти поселенцы были сильно потеснены

язычниками-пиктами под предводительством короля Бруда или Бридиуса. В сопровождении двух пиктских христиан он проник в жилище Бруда, расположенное недалеко от современного Инвернесса, обратил этого монарха в 565 году и предотвратил свержение Далриады. В течение следующих тридцати лет Колумба и его монахи не прекращали своих трудов; было основано множество монастырей, в том числе дочь Ионы, и большая часть Шотландии стала христианской хотя бы по названию. Верховной властью был аббат Ионы со своим советом монахов; "епископы" выполняли свои функции под его началом. В начале седьмого века святой Айдан был рукоположен в епископы в Ионе и отправлен обращать англосаксов Нортумберленда. История ирландской церкви на севере - это история эффективной миссионерской работы, но неудачной организации, в которой она уступала Римской церкви. Ее представители потерпели поражение на синоде в Уитби в 664 году. Через пятьдесят лет после этого Иона отказалась от своих отдельных обычаев и приняла римскую Пасхалию[202].

Миссионерские труды ирландцев не ограничивались Великобританией, но распространялись далеко и широко по западу Европы. В VI и VII веках ирландские монастыри были основаны в Австрии и Бургундии, Италии, Швейцарии, Баварии; они обосновались среди фризов, саксов, алеманнов. А в качестве центров латинского образования и христианства каждому придут на ум названия Боббио и Сен-Галл. Первым из них Колумбанус обязан непосредственно, а вторым - через ученика. С ним мы вступаем на более широкую дорогу ирландских миссий к язычникам, полуязычникам и слабоумным, а также к вопросу об их эффективности в сохранении латинского образования на арендованных и разрушенных осколках Западной Римской империи. История жизни Колумбана поучительна и забавна[203].

Он родился в Лейнстере. Еще будучи мальчиком, он ощутил конфликт между плотскими похотями и той противоаскетической страстью, которая по всему христианскому миру влекла тысячи людей в монастыри. Аскетизм с тягой к знаниям одержал победу, и юноша поступил в монастырь Бангор, расположенный на крайнем северо-востоке Ирландии. Там он провел годы в трудах, учебе и самоистязании. В конце концов его охватила страсть к миссии паломника (*coepit peregrinationem desiderare*), и его настойчивость преодолела нежелание настоятеля отпустить его. Двенадцать учеников, как говорят, последовали за ним через воду к берегам Британии. Там они колебались в тревожных сомнениях, пока не было решено переправиться в Галлию.

Это было примерно в 590 году. Строгий и властный вид Колумбана, его бесстрашие, быстрый и пламенный язык произвели впечатление на людей, среди которых он появился. Слухи о его святости распространились; многие искали его благословения. Он путешествовал по стране, проповедуя и подавая свой суровый пример, пока не достиг земли бургундов, где правил Гонтран, внук Хлодвиг. Хорошо принятый этим правителем, Колумбан обосновался в старом замке. Число его учеников росло, и через некоторое время Гонтран пожаловал ему обширное римское строение под названием Люксоевиль (Luxeuil), расположенное на границе бургундского и австразийского королевств. Колумбан превратил его в монастырь, и вскоре среди его монахов оказалось много знатных франков и бургундцев. Для них он составил монастырскую *регулу*, суровую и жестокую в своих наказаниях, состоящих из множества ударов, налагаемых за пустяковые проступки. "Тот, кто захочет узнать его строгость (*strenuitatem*), найдет ее в его наставлениях", - пишет монах Ионас, живший под его началом.

Жесткость этого властного и властолюбивого человека проявилась в его спорах с галликанским духовенством, которому он пытался навязать день Пасхи, соблюдаемый кельтской церковью на Британских островах. В своем письме к галликанскому синоду он

указывает на их ошибки и читает им лекции об их христианских обязанностях, в конце прося прощения за свою болтливость и самонадеянность. Через несколько лет после этого, вступив в очередной спор, он написал необычное письмо папе Бонифацию IV. Надпись: Hibernian: "Прекраснейшему главе всех церквей всей Европы, сладчайшему папе, высочайшему президенту, благоговейному следователю: О диво! mirum dictu! nova res! rara avis! Чтоб низший от возвышенного, клоун от учтивого, заика от принца красноречия, чужак от сына дома, последний от первого, чтоб Лесной голубь (Палумб) осмелился написать отцу Бонифацию!" После чего этот голубь пишет длинное письмо, в котором воинственные изречения чередуются с самоуничижением. Он называет себя "garrulus, presumptuosus, homunculus vilissimae qualitatis", который завершает свою дерзость тем, что пишет без спроса. Он просит прощения за свою резкую и слишком едкую речь, сожалеет о том, что сидевший на ней *не может устоять* на месте Петра, и взывает к Папе, чтобы он следил за этим: "Vigila itaque, quaeso, papa, vigila; et iterum dico: vigila"; и он удивляется смертельному сну Папы.

Тот, кто так ругает папу и духовенство, мог бы порицать и принцев. Гонтран умер. После различных династических неурядиц бургундские земли перешли под власть номинально юного Теудерика, но фактически - его властной бабки, знаменитой Брунгильды. Чтобы власть королевы-жены не вытеснила ее собственную, она побуждала внука довольствоваться любовницами. Юноша с благоговением смотрел на суровую старуху, правящую в Лаксёйле, которая не раз упрекала его за то, что он не женился на законной королеве. Однажды, когда Колумбан находился в резиденции Брунгильды, она вынесла ему для благословения разных сыновей Теудерика. "Никогда скипетр не будет в руках этого бордельного отродья", - сказал он.

Отныне между ними началась война: Теудерик был стержнем бури; один действовал на его страхах, другой - на его похотях. Брунгильда одержала верх. Она подстрекнула короля настоять на том, чтобы Люксей был открыт для всех, и вместе со своей свитой ворвалась в монастырь. Святой яростно противостоял ему и пророчил гибель. Король отступил; святой последовал за ним, осыпая его упреками, пока молодой король не сказал сдержанно: "Ты надеешься получить через меня мученический венец. Но я не безумец, чтобы совершить такое преступление. У меня есть план получше: раз уж ты не желаешь вступать на путь мирских людей, то вернешься обратно той дорогой, которой пришел".

И царь послал своих приближенных схватить упрямого святого. Они отвезли его в качестве пленника в Безансон. Он сбежал и поспешил обратно в Лаксей. Король снова послал графа с солдатами, чтобы изгнать его из страны. Они боялись, что возложение рук на старика будет святотатством. В церкви, окруженный своими монахами, молящимися и поющими псалмы, он ждал их. "О человек Божий, - вскричал граф, - мы умоляем тебя повиноваться королевскому приказу и отправиться в то место, откуда ты прибыл". "Нет, я лучше порадую моего Создателя, оставаясь здесь", - ответил святой. Граф удалился, оставив несколько грубых солдат исполнять волю короля. Они, все еще опасаясь применить насилие, умоляли святого сжалиться над ними, несправедливо обремененными этой злой задачей, ведь послушаться приказа означало погибнуть. Святой повторяет свою решимость остаться в стороне, пока они не падают на колени, цепляются за его мантию и со стонами умоляют его простить их за преступление, которое они должны совершить.

Из жалости святой наконец сдается, и компания королевских людей готовится и провожает его из королевства на запад, в Бретань. Путешествие отмечено множеством чудес. Они достигают Луары и переправляются по ней. Спустившись вниз по реке, они прибывают в Тур, где святой просит разрешения высадиться на берег и поклониться святыне святого Мартина.

Предводитель велит гребцам держаться середины потока и грести дальше. Но лодка упорно шла к месту высадки. Колумбан провел ночь в святилище, а на следующий день был радушно принят епископом, который поинтересовался, зачем он возвращается в родные края. "Пес Теудерик изгнал меня от моих братьев", - ответил святой. Наконец удалось добраться до Нанта, расположенного недалеко от устья Луары, где ждало судно, которое должно было доставить изгнанника обратно в Ирландию. Колумбан написал письмо своим монахам, в котором излил им свою любовь и дал много советов относительно их дальнейшего поведения. Письмо наполнено скорбью, которую он подавляет, чтобы не разжалобить своих любимых детей. "Пока я пишу, приходит гонец и сообщает, что корабль готов отвезти меня, невольного, в мою страну. Но нет стражи, чтобы предотвратить мой побег, и эти люди, кажется, даже желают этого".

На этом письмо заканчивается, но не история. Колумбан не отплыл в Ирландию. Ионас говорит, что судно было чудесным образом задержано, и тогда Колумбану было позволено идти, куда он пожелает. Так бесстрашный старец вернулся с моря и отправился к Нейстрийскому двору, а люди по пути приносили ему своих детей для благословения. В Нейстрии он не успокоился, ибо его охватило желание проповедовать язычникам. Дойдя до Рейна, он высадился у Майнца, поднялся вверх по реке и, наконец, обосновался со своими учениками на Боденском озере. Там они проповедовали язычникам и бросали их идолов в озеро. У него была мысль проповедовать вендам, но этому не суждено было сбыться.

Вскоре наступило время, когда вся Австразия оказалась в руках Брунгильды и Теудериха, и Колумбанус решил переправиться в Северную Италию, разгневавшись на своего ученика Галла, который был слишком болен, чтобы идти с ним. Вместе с другими учениками он отправился в трудный путь и достиг земли лангобардов. Король Агилульф подарил ему Боббио, расположенный в ущелье Апеннин недалеко от Генуи, и там он основал монастырь, который надолго стал оплотом буквализма. Для него самого карьера была почти закончена; он удалился в уединенное место на берегу реки Треббия, где и скончался, будучи, по-видимому, около семидесяти лет от роду.

Может показаться удивительным, что этот напряженный аскет время от времени проводил часы досуга за сочинением латинских стихов в подражание античным. До сих пор сохранилось такое послание другу:

"Accipe, quaeso,
Nunc bipedali
Condita versu
Carminulorum
Munera parva".

Стихи состоят в основном из классических аллюзий и советов скорее античного, чем христианского толка: мудрый перестанет добавлять монету к монете и будет презирать богатство, но не времяпрепровождение в таких стихах, как

"Inclyta Vates
Nomine Sappho"

была склонна сочинять. "А теперь, дорогой Федолий, брось заученные цифры и прими наши приписки-*frivola nostra*. Я диктовал их, угнетенный болью и старостью: "Vive, vale, laetus, tristisque memento senectae". Последнее - языческая реминисценция, которую христианская душа святого, возможно, глубоко не прочувствовала. Но поэма свидетельствует о классической подготовке святого, которая, вероятно, была исключительной. Ведь нет

никаких свидетельств подобных знаний у кого-либо из ирландцев до него; а после его времени, в седьмом или восьмом веке, латинское образование в Ирландии ограничивалось несколькими монастырскими центрами. Небольшое меньшинство изучало ненормативную лексику, иногда потому, что она им нравилась, но чаще как средство овладения священными знаниями.

Ирландцы отличались умом, способностями, пылкостью и энергией. Они много сделали для распространения христианства и литературы. Их недостатком была неорганизованность; они были мало способны к упорядоченной дисциплине, которую смиренно и покорно принимали от других. Поэтому, когда период евангелизации в Западной Европе миновал и потребовалась организация, объединенные и настойчивые усилия по наведению порядка, ирландцы перестали быть лидерами или даже идти в ногу с теми, кому они когда-то принесли Евангелие. В англосаксонской Англии и на континенте Каролингов они превратились в передаваемые по наследству источники влияния. Такова была судьба, постигшая их как иллюминатов рукописей и хранителей знаний. Кроме того, их эмоциональные черты вошли в более широкие потоки средневековых чувств и воображения. Черты ирландского или родственного кельтского темперамента перешли в такие "бретонские" сюжеты, как история Тристана, в которой любовь - это необузданная страсть, более явно выходящая за рамки этических соображений, чем, например, в столь же прелюбодейной истории о Ланселоте и Гвиневре[204].

II

Саксонские нашествия пятого и шестого веков изгнали христианство и письменность с земель, где процветали полуроманизированные бритты и их церковь. Заново обратить и наставить в вере отступившую языческую страну - вот задача, которую Григорий Великий возложил на готового к этому Августина. История этой знаменитой миссии (597 г. н. э.) не нуждается в рассказе;[205] но мы можем отметить способ представления христианства язычникам-саксам и характер его принятия. Это принесение веры было очень впечатляющим. Августин и его группа монахов прибыли как величественное посольство из Рима, традиционного центра имперской и духовной власти. Их приезд был торжественным призывом к англичанам присоединиться ко всему, что было самым величественным и авторитетным на небе и земле. Согласно Беде, Августин отправил гонца к Этельберту, кентскому королю, чтобы сообщить, что он прибыл из Рима с наилучшими вестями и заверит тех, кто прислушается, в вечных радостях на небесах и безграничном господстве живого и истинного Бога. Этельберту, чье королевство лежало на краю огромного мира, послание пришло от суверенного понтифика этого мира, который неким ужасным образом представлял его всемогущего Бога и имел власть принимать в Свое королевство. Он не был в неведении относительно того, что может дать Рим. Его жена была христианкой-католичкой, дочерью франкского короля, и у нее был свой собственный епископ. Несомненно, королева говорила со своим господином. И все же Этельберт опасался чар этого благоговейного посольства и хотел встретиться с Августином только под открытым небом. Августин явился на встречу с серебряным крестом, который он нес как знамя, и изображенным на нем образом Христа, а его монахи пели литании и громко молили Господа о спасении короля и их самих. Здесь были представлены знание, власть, сверхъестественная сила. И как мог король не быть поражен благородством евангельского послания Августина, его ясными заверениями, его любовью и ужасом,[206] столь ошеломляющими и убедительными, столь превосходящими языческую религию Этельберта? Конечно, в христианской любви и прощении заключалась некоторая отмена саксонской морали, например, обязанности

мстить. Но это не было характерно для тогдашнего христианства, и опыт должен был показать, что лишь в отдельных случаях это учение препятствовало принятию Евангелия[207].

Этельберт отнесся к этим миссионерам справедливо; предоставил им жилище в Кентербери с привилегией совершать христианские обряды и проповедовать своему народу. Там они и пребывали, усердствуя в бдениях и постах и проповедуя слово жизни. Некоторые язычники были обращены, затем король, а затем и его народ, как обычно, толпами. Под руководством Григория Августин действовал с тем сочетанием настойчивости, достоинства и терпимости, которое так хорошо понимали в Римской церкви. Он настаивал на основных доктринах и требованиях веры - на римском дне Пасхи и крещении, в отличие от практики британской церкви. Была проявлена терпимость к языческим фанатам и жертвенным праздникам; фанаты должны быть переосвящены как христианские церкви; праздники должны продолжаться в честь истинного Бога[208].

Помимо рвения, знаний и авторитета, чудеса способствовали развитию предприятия Августина. Исключать чудесный элемент из причин успеха такой миссии - значит закрывать глаза на ситуацию. Все люди ожидали чудес; Григорий, пославший Августина, был очарован ими. Августин совершал их, или верил, что совершал, и другие тоже верили в это. На протяжении всех этих столетий, а затем и в эпоху Средневековья, способность и привычка творить чудеса причисляли к лику святых отшельника или монаха, выделенного таким образом в качестве особого орудия Божьей воли или доброты Девы Марии. Конечно, чудеса приписывались великим апостолам-миссионерам, таким как Августин или Бонифаций; и это убеждение принесло множество обращений.

Среди язычников-англичан, которых предстояло обратить в веру, существовали разные взгляды и настроения. Они с трепетом относились к новоприбывшим из Рима, опасаясь их заклинаний. В своей старой религии они искали земной победы и процветания, и некоторые находили в ней неопределенную помощь. "Посмотри, король, как обстоят дела", - говорит Койфи на нортумбрийском Витенагемоте, который Эдвин устроил для решения вопроса о новой религии: "Я убедился, что в той религии, которой мы следуем, нет ни добродетели, ни пользы. Никто из ваших панов не трудился в поклонении нашим богам более ревностно, чем я, но многие получили от вас больше наград и достоинств, и во всех отношениях преуспели больше. Если бы боги чего-нибудь стоили, они бы скорее пожелали помочь мне, столь ревностно служившему им. Так что если эти новые учения лучше и сильнее, давайте сразу примем их"[209]. Койфи выразил общие мотивы новообращенных всех народов со времен Константина. Ни одна лучшая мысль о христианской целесообразности не вдохновила Григория Турского на рассказ о карьере Хлодвиг; и Беда ни в коем случае не осуждает *verba prudentiae* Койфи, как он их называет. Естественно, что в тяжелые времена такие новообращенные быстро отказывались от своей новой религии, оказавшейся неэффективной[210].

Однако среди этих англов Нортумберленда более тонкие души искали света и уверенности. Таким был тот тэн, который вслед за Койфи привел замечательную иллюстрацию смертельной потребности человека в просвещении, тэн, для которого жизнь была подобна ласточке, летящей через нагретый и освещенный зал, из темного холода в темный холод: "Так и эта жизнь людей появляется ненадолго; мы не знаем, что последует за ней или что могло предшествовать. Если это новое учение предлагает что-то более определенное, я думаю, мы должны следовать ему". Языческая поэзия дала разнообразный голос этой созерцательной меланхолии, столь склонной к размышлениям о неприятных переменах в жизни; и до прихода римских монахов существовали призрачные свидетельства о

потустороннем мире. Теперь, когда эти монахи пришли с авторитетом из традиционной родины призрачных легенд, зачем подвергать сомнению их знания о жизни за пределами могилы? Многие англосаксы были готовы устремить свой взор в грядущую жизнь и позволить своим фантазиям наполниться видениями великого последнего разделения на рай и ад. Когда на них однажды произвело впечатление монашеское христианство[211] римской или ирландской миссии, они с готовностью бросились в аскетическую жизнь, которая, несомненно, открывала небесные двери. Так многие знатные таны становились анкоритами или монахами, многие знатные дамы - монахинями; а саксонские короли оставляли свои королевства ради обители: "Ценред, который некоторое время благородно правил в Мерсии, еще более благородно отказался от своего скипетра. Ибо он пришел в Рим, и там был пострижен в монахи в церкви Апостолов, и пребывал в молитвах, постах и милостыне до последнего дня"[212].

Как и следовало ожидать, перевыражение христианства в англосаксонских сочинениях было боевым и эмоциональным. Боевой тон пронизывает эпические пересказы Священного Писания, например, англосаксонское *"Бытие"*. С другой стороны, адаптации благочестивых латинских сочинений[213] демонстрируют реализацию христианского чувства и преобладающие аскетические настроения. Элегическое англосаксонское чувство, кажется, достигает своего апогея в более оригинальной композиции *"Христос Синвильфа"*, а эмоциональный пыл, пришедший с христианством, раскрывается в рассказе Беда о вдохновении, которое снизошло на пастуха Седмона в монастыре святой Хильды в Уитби, чтобы воспеть историю творения.[214] Пронизывающая монастырская атмосфера также окружает видения ада и чистилища, которые в дальнейшем будут столь характерны для монашеского христианства.[215]

Какие знания, сакральные и профанные, пришли к англосаксам вместе с христианством? Августин и другие организаторы английской церкви были вполне образованными людьми. Через два поколения после него папа послал греческого монаха Теодора стать архиепископом Кентерберийским, завершить работу Августина и наставлять английских монахов и духовенство. Феодора сопровождал его друг Адриан, такой же ученый, как и он сам. Их труды окончательно утвердили римское христианство в Англии. Они собрали вокруг себя группу учеников и основали в Кентербери школу священного обучения, где эти иностранцы проводили либеральные занятия, обладая знаниями и интеллектом, не имевшими аналогов в Британии. На севере Бенедикт Бископ, нортумбриец, способствовал развитию римского католицизма и образования, основав монастыри в Уэрмуте и Ярроу по монашескому уставу святого Бенедикта Нурсийского, измененному практикой континентальных монастырей в седьмом веке. Он побывал в Италии и привез оттуда множество книг. Именно среди этих книг Беда вырос в Ярроу.

Таким образом, сильные токи римской еkkлезиастики и либерального знания достигли Англии. С другой стороны, ирландское монашеское христианство уже проникло на юго-запад Британии и с еще большей силой утвердилось на севере, обращая в веру множество людей и обучая тех, кто хотел учиться. Ирландское учение было с радостью принято теми группами англосаксов, которые отныне должны были продолжать свое обучение с помощью знаний и дисциплины, принесенных Теодором с континента. Некоторые из них даже отправились в Ирландию, чтобы учиться.

Из этого двойного источника черпал образование Альдхельм. Он родился в Уэссексе около 650 года и был племянником могущественного короля Ини. В 675 году он стал аббатом Мальмсбери. Первым его учителем был ирландский монах, вторым - ученый Адриан. От них он получил более широкое образование, чем любое англосаксонское до него. Всегда

заботясь о совершенствовании своих священных знаний, он изучал грамматику и родственные темы, сам составлял трактаты и как католический ученик и учитель был настоящим предтечей величайшего ученого среди своих младших современников, Беда[216].

Беда Преподобный, и мы можем добавить, что он все еще любим, был младше Альдхельма примерно на двадцать пять лет. Он родился в 673 году и умер в 735-м. Всю свою жизнь он провел, читая, обучая и сочиняя в монастыре Джарроу, недалеко от места своего рождения и недалеко от того места, где под "Галилеей" Даремского собора давно покоятся его кости. За его спиной была двойная традиция обучения - ирландская и греко-римская. Благодаря долгой жизни, проведенной в благочестивой учебе, Беда вобрал в свой разум и включил в свои труды практически всю сумму знаний, доступных в то время в Западной Европе. Он стоит между великими латинскими передатчиками (Бозций, Кассиодор, Григорий и Исидор) и эпохой, известной как Каролингская. Он сам был передатчиком знаний в более позднее время. Если по духу, расе, эпохе и обстоятельствам Альдхельм был прямым предшественником Беда, то у Беда был также заметный предшественник в лице Исидора. Труды испанского епископа послужили источником идей и предложений плана и метода для англосаксонского монаха, чьи работы охватывают практически тот же круг тем, что и труды Исидора, чьи интеллектуальные интересы и отношение к Отцам Церкви, похоже, совпадают. Но Беда был более гениальной личностью и не мог не привнести в свои сочинения что-то от собственного темперамента. Даже в его комментариях к книгам Писания, которые состояли в основном из заимствованных аллегорических толкований, есть здравый смысл и некоторое стремление передать действительный смысл и ситуацию.[217] Но он отказывался от оригинальности, как он говорит в предисловии к своему Комментарию к Гексамерону, адресованному епископу Акке из Гексема:

"Относительно начала Бытия, где описывается сотворение мира, многие сказали много и оставили потомкам памятники своих талантов. Среди них, насколько может узнать наша немощь, можно выделить Василия Кесарийского (которого Евстафий перевел с греческого на латынь), Амвросия Миланского и Августина, епископа Гиппонского. Из них первый в девяти книгах, второй по его следам в шести книгах, третий в двенадцати книгах, а также в двух других, направленных против манихеев, пролили потоки спасительного учения для своих читателей; и в них исполнилось обещание Истины: "Кто верует в Меня, у того, как говорит Писание, из чрева потекут реки живой воды....". Но поскольку эти труды столь велики, что владеть ими могут только богатые, и столь глубоки, что постичь их могут лишь ученые, ваше святейшество сочло нужным возложить на нас задачу вырвать из них все, как из сладчайших широкоцветущих райских полей, то, что может показаться отвечающим потребностям слабых"[218].

Беда был также прекрасным рассказчиком. Его литературное обаяние и сила проявляются в его "Жизни святого Катберта", а еще больше - в его всегда знаменитой *"Церковной истории английского народа"*, столь согретой любовью к человечеству и представляющей столь замечательную серию драматических историй, оживленных жизненным мотивом и окрашенных происшествиями и обстоятельствами. Между спонтанным гением этой работы и скопированным Комментарием к Писанию находятся грамматические, метрические и научные сочинения Беда, составленные с усердием исследователя. Они свидетельствуют о широком интересе к науке и природе. Однако ни материал, ни метод не были оригинальными. Например, его *"De rerum natura"* взяла свой план и большую часть своего содержания из одноименного труда Исидора. Беда, однако, добавил больше материала и сделал свой труд не такой уж простой оболочкой из слов, как труд Исидора. Ведь он

заинтересован в том, чтобы связать природные явления с их причинами, утверждая, например, что приливы зависят от луны.[219] В этой работе, как и в других своих *дидактических сочинениях*, таких как *De temporum ratione* и *De arte metrica*,[220] он показывает себя более умным учеником, чем его испанский предшественник. Однако он все черпал из какого-то письменного источника.

Не стоит удивляться объему литературных произведений Беда.[221] Многие из сочинений, исходящих из монастырей, являются скорее транскрипциями, чем сочинениями. То обстоятельство, что книги, *то есть* рукописи, были редкими и дорогостоящими, стало побудительным мотивом. Исидор и Беда делали систематические компиляции для общего пользования. Они и их сородичи также делали выписки из манускриптов, которыми они могли располагать только на время, или из уникальных кодексов, чтобы сохранить их содержание. Такие заметки или выдержки могли иметь ценность трактата, сохраняться и, в свою очередь, переписываться как отдельное произведение. Однако независимо от того, сделал ли их Беда или кто-то другой, они представляют собой в основном труд переписчика.

Все труды Беда были написаны на латыни и предназначались для обучения монахов. Они сыграли важнейшую роль в передаче знаний, священных и светских, в латинской форме. Для еще более широкого распространения могли потребоваться переводы на латинский язык. Такие переводы, во всяком случае, были сделаны для Священного Писания; и, возможно, через полтора столетия после смерти Беда перевод назидательных латинских книг был предпринят лучшим из саксонских королей. Король Альфред родился в 849 году и закрыл глаза в 901 году. В разгар других королевских трудов он поставил перед собой задачу представить своему народу или, по крайней мере, духовенству англосаксонские версии некоторых из наиболее почитаемых в то время назидательных книг. Мудрая "*Пастырская забота*" Григория Великого; его "*Диалоги*", менее мудрые, согласно нашим представлениям; "*Истории*" Орозия[222] и Беда; и этот философский *va-de-mecum* Средневековья, "*De consolacione philosophiae*" Боэция. Из них Альфред перевел "*Пастырскую заботу*" и "*De consolacione*", а также Орозия; остальные произведения, по-видимому, были переведены по его указанию.[223] Переводы Альфреда содержат его собственные размышления и другие моменты, отсутствующие в оригиналах. При переводе Орозия он переписал географическое введение, вставил описание Германии и рассказы о Северной Европе, сделанные двумя его норвежскими сеньорами, Охтхере и Вульфстаном. О бдительности его ума свидетельствует эта вставка новейших географических знаний. Другие, более личные отрывки раскрывают его цель и иллюстрируют то, как его христианизированный интеллект работал над цепочками мыслей, подсказанными, возможно, предшествующими ему латинскими сочинениями.

В часто цитируемом предисловии Альфреда к "*Пастырской заботе*" Григория рассказывается о причинах, побудивших его взяться за перевод, и описывается состояние Англии. Он говорит о "мудрых людях, которые раньше были по всей Англии, как из священных, так и из светских орденов", об их усердии в обучении, преподавании и служении Богу; и о том, как иностранцы приходили в страну в поисках мудрости и обучения. Но "когда я вступил на престол", упадок образования в Англии был столь велик, "что по эту сторону Хамбера было очень мало тех, кто мог понять их ритуалы на английском языке или перевести письмо с латыни на английский; и я полагаю, что их было не так уж много и за Хамбером..... Слава Богу Всемогущему, что среди нас теперь есть хоть какие-то учителя". Поэтому Альфред велит епископу, которому он сейчас посылает копию, как можно чаще отвлекаться от мирских дел и применять христианскую мудрость, данную ему Богом. "Я вспомнил также, как видел, прежде чем все было разорено и сожжено, как церкви по всей Англии были наполнены сокровищами и книгами, и там было также великое множество слуг Божьих, но

они очень мало знали о книгах, потому что ничего не могли понять из них, так как они не были написаны на их родном языке". Поэтому мне показалось разумным "перевести некоторые книги, которые наиболее необходимо знать всем людям, на язык, который мы все можем понять, и... чтобы все молодые люди, живущие сейчас в Англии из числа свободных людей, которые достаточно богаты, чтобы иметь возможность посвятить себя этому, были поставлены учиться до тех пор, пока они не будут пригодны ни для какого другого занятия, пока они не будут хорошо читать английскую письменность: и пусть после этого те будут обучены больше на латинском языке, которые должны продолжать учиться и быть продвинутыми в более высокое звание".

В "*De consolatione*" Боэция античная языческая мысль, смягченная человеческим сочувствием и нуждавшаяся в утешении и уверенности, которые давала вера, занята вопросами (например, о свободе воли), которые занимают христианство. В книге представлены размышления, которые настолько созвучны христианским взглядам, что ее читатели-христиане от Альфреда до Данте принимали их за христианские чувства и добавляли дополнительные смыслы, естественно присущие христианской душе. Размышления Альфреда в его версии "*De consolatione*" очень личны для саксонца Альфреда и показывают, как он относился к своей жизни и королевскому посту:

"О философия, ты знаешь, что я никогда не испытывал большого восторга от жадности и обладания земной властью, не жаждал этой власти" - до сих пор Боэций,[\[224\]](#) а теперь и сам Альфред: "но я желал иметь орудия и материалы для выполнения дела, которое мне было поручено, а именно: чтобы я добродетельно и подобающим образом управлял властью, переданной мне. Как вы знаете, ни один человек не может в полной мере использовать свои природные дарования, а также управлять государством, если у него нет подходящих инструментов и сырья для работы. Под материалом я подразумеваю то, что необходимо для осуществления природных способностей; так, сырье и инструменты правления царя - это хорошо заселенная земля, и у него должны быть люди молитвы, люди войны и люди труда. Как ты знаешь, без этих инструментов ни один царь не может проявить свой особый талант. Кроме того, для своих материалов он должен иметь средства для поддержки трех классов, о которых говорилось выше, которые являются его инструментами; а эти средства - земля для проживания, дары, оружие, мясо, эль, одежда и все остальное, в чем нуждаются эти три класса. Без этих средств он не может содержать свои инструменты в порядке, а без этих инструментов он не может выполнить ни одну из возложенных на него задач. [Я желал иметь материал для управления, чтобы мои таланты и моя сила не были забыты и спрятаны[\[225\]](#), ибо всякий добрый дар и всякая сила скоро стареют и о них больше не слышно, если в них нет Мудрости. Без Мудрости ни одна способность не может проявиться в полной мере, ибо все, что делается неразумно, никогда не может считаться умением. Если быть кратким, то я могу сказать, что моим желанием всегда было жить достойно, пока я был жив, а после смерти оставить тем, кто придет после меня, память о себе в добрых делах".

Последнее предложение не нуждается в комментариях. Но предшествующие ему будут освещены другим отрывком, вставленным Альфредом:

"Поэтому человек никогда не достигает добродетели и совершенства своей властью, но благодаря своей добродетели и совершенству он достигает власти и могущества. Ни один человек не лучше по своей власти, но по своему умению он хорош, если он хорош, и по своему умению он достоин власти, если он ее достоин. Итак, изучайте Мудрость и, познав ее,

не презирайте ее, ибо говорю вам, что посредством ее вы можете непременно достигнуть власти, да, даже не желая ее".

Возможно, из опыта собственной жизни Альфред, как и Боэций, знал о труде и печали власти: "Хотя ложная надежда и воображение заставляют глупцов верить, что власть и богатство - высшее благо, это совсем не так". И снова, говоря о дружбе, он говорит, что природа объединяет друзей в любви, "но с помощью этих мирских благ и богатства этой жизни мы чаще становимся врагами, чем друзьями", что, несомненно, было известно Альфреду, а также Марку Аврелию. Возможно, саксонский король знал, где лежит мир, ведь он заставляет Мудрость произнести: "Когда я поднимаюсь ввысь вместе с этими моими слугами, мы смотрим вниз на бури этого мира, подобно орлу, когда он парит в штормовую погоду над облаками, где никакая буря не может причинить ему вреда". Царь думал о мире человека с Богом[226].

III

Христианство пришло в города Провинции и главные римские колонии Галлии (Лион, Трев, Кельн) в ходе первоначального распространения веры. До конца II века в этих городах жили римские, греческие или сирийские христиане. Раннее галльское христианство говорило на греческом и латыни, и его довольно медленное продвижение было отчасти связано с упорством кельтской речи даже в городах; в то время как за их пределами языческая речь и практика были почти не затронуты. Через Галлию и вдоль Рейна страна в основном оставалась языческой по религии и кельтской или германской по речи в течение V века.[227] Полная латинизация Галлии и обращение ее сельского населения происходили благодаря городским церквям, а также трудам и чудесам анхоритов и монахов. В отличие от упадка муниципальных органов власти, городские церкви оставались живыми институтами. Их епископы обычно были энергичными людьми. Епископская должность была выборной, но, скорее всего, оставалась в одной и той же влиятельной семье, и епископ, ведущий человек в городе, мог быть его фактическим правителем. Он представлял христианство и латинскую культуру, и когда римские чиновники уступали тевтонским завоевателям, епископ оставался выразителем интересов галло-римского населения. Таким образом, галльские церкви, не сдаваясь перед нашествием варваров, спасали и присваивали себе заброшенные функции управления и выходили возвеличенными из политической и расовой революции. В 400 году город Трев был латинским по языку и римским по управлению; в 500 году римское правительство было свергнуто, в оставшейся части города преобладало немецкоязычное население, но церковь оставалась неизменной по конституции и языку.

На северных границах империи тевтоны и римляне постоянно общались между собой. В придунайских областях многие из первых были обращены в христианство. Готы, благодаря трудам Ульфилы и других в четвертом веке, стали христианами-арианами; их обращение было важным для них самих и других, но судьба прервала непрерывность его значения для истории. В провинциях Реция, Винделиция и Норикум уже во времена Константина были христиане, некоторые из них тевтоны. В следующем столетии, когда разрушение империи шло полным ходом, картина описывается в Житии святого Северина, написанном его учеником Евгиппием.[228] Осколки и фрагменты римского правительства сохранялись; письма не были полностью угашены; но алеманны и ругии двигались как им вздумается, мародерствуя, осаждая и разрушая. Повсюду царили неопределенность и неразбериха, и все же цивилизованные римские провинциалы все еще цеплялись за сытую жизнь. По этим горным землям то тут, то там ходил монах Северин, босой, даже по льду и снегу, строгий,

властный. Он призывал горожан сохранять порядочность и мужество, отвращал варваров от безжалостности. Ясновидящий, способный, его энергия защищала землю. Он был аскетом, который ничего не брал для себя, и этой гарантией бескорыстия привлекал людей к вере. Он пас свои стада и не раз предотвращал их гибель. Но его рука была слишком слаба; после его смерти даже его келья была разграблена, а смута продолжалась.

Таковы были условия пятого века на северной границе того, что было империей, условия, в которых культура и учение, имеющие отношение к христианству, пришли в упадок, хотя вера все еще мерцала там и сям. Еще дальше на запад бургундцы обосновались на землях, мало заселенных римскими и католическими провинциалами. Здесь, на левом берегу Рейна, в окрестностях Вормса, этот народ принял христианство, которое нашел. Затем, в 430 году, их языческие сородичи на правом берегу крестились как единый народ, надеясь с помощью братьев-христиан отвести угрожающее им уничтожение со стороны гуннов. Однако пять лет спустя они были свергнуты этими дикими всадниками - свержение, из которого впоследствии возникла *"Нибелунглида"*. Остатки бургундцев нашли новый дом у Роны.

Христианство бургундов и готов зависело от превратностей их судьбы. Постоянное обращение в католичество огромных масс германцев началось несколько позже, когда суматоха миграций пятого века переросла в борьбу за дома, которым суждено было стать более прочными. Его начало можно отнести к крещению Хлодвиг в католичество на Рождество 496 года. Его сторонники последовали за ним в освященную воду. Благодаря военному и политическому гению короля это событие стало началом окончательного триумфа католицизма[229].

Крещение Хлодвиг и его последователей было типичным для ранних тевтонских обращений. Король и племя действовали как единое целое. Христос дал победу; Он был могущественнее Бога: такова была грубая форма этого мотива. Дальновидный король понимал его более широкий масштаб. Веря в сверхъестественную помощь, он желал получить ее из самого могущественного источника, которым, по его убеждению, был христианский Бог. Она должна была быть получена путем такого же почитания Христа, какое до сих пор царь оказывал Утану. Любые сомнения в искренности его веры предполагают точку зрения, невозможную для варвара пятого века. Но к этому искреннему ожиданию помощи Христа, которую можно получить через крещение, Хлодвиг добавил тщательное рассмотрение политической ситуации. Католическое христианство было религией галло-римского населения, составлявшего большую часть подданных франкского короля. Он знал об арианах; вероятно, предпринимались попытки привлечь его на их сторону. В то время они составляли великую тевтонскую державу, поскольку Теодорих был монархом Италии, а арианские тевтоны правили на юге Франции, в Испании и Африке. Тем не менее, для становления его королевства было крайне важно, чтобы между франками и галло-римским народом, превосходившим их по численности, богатству и культуре, не было раскола. Католическое влияние окружало Хлодвиг, католические интересы составляли богатство и процветание его владений, и когда он решил принять крещение, то не стал колебаться между католической и арианской верой. Таким образом, король приобщил к себе цивилизованное население своего королевства. Единая католическая вера быстро уничтожила расовый антагонизм в его пределах и обеспечила ему поддержку католической церкви и народа в королевствах его арианских соперников.

Так при Хлодвиге и его преемниках Галльская церковь стала Франкской и необычайно процветала. Ей платили десятину, дарили подарки князья и вельможи. Ее земли росли, неся с собой зависимое население, пока церковь не стала крупнейшим землевладельцем в королевстве Меровингов. Она управлялась по римскому праву, но духовенство подчинялось

уголовной юрисдикции короля.[230] Именно он созывал соборы, хотя и не голосовал, а церковные дела передавал епископам, которые были его сеньорами и ставленниками.[231] Они признавали практически неограниченную власть короля, которая была создана на основе абсолютной власти римских императоров и прерогатив Давида и Соломона. В общем, церковь Меровингов была национальной церковью, подчинявшейся королю. До седьмого века она была совершенно независима от епископа Рима[232].

Общеизвестно - особенно ярко это видно читателям знаменитой *"Истории франков"* Григория Турского, - что с этической точки зрения поведение дома Меровингов было жестоким, вероломным и отвратительным, равно как и поведение их вассалов. Франкские короли и вельможи предстают как люди, более не связанные этикой язычества, от которого они отреклись, и пока еще не тронутые моральными заповедями христианского кодекса. Однако не христианство, а соприкосновение с упадочной цивилизацией, стремительный рост власти и богатства ослабили их языческие нормы. История Меровингов оставляет уникальное впечатление о череде правителей и зависимых людей, среди которых милосердие, правда и целомудрие были неведомы. Элементами христианства VI века, которые франки сделали своими, были его обряды, магия и чудеса, а также ожидание помощи от Бога и Его святых, о которой они должным образом просили. Здесь обычаи язычества были подготовкой или сами переходили во франкское христианство. Тем не менее, общий характер христианских обрядов - крещение, месса, молитва, крестное знамение, обряды брака, болезни и смерти - не мог не наложить определенного отпечатка на людей и не привить им чувство человеческой греховности. Общая убежденность в том, что явное и возмутительное преступление повлечет за собой божественное возмездие, обрела силу и смысл благодаря страшной доктрине Дня гнева, а система наказаний, налагаемых духовенством, оказалась отличной дисциплиной для этих грубых христиан. Многие епископы и священники были немногим лучше дворян, однако церковь сохраняла христианскую веру и делала кое-что для улучшения морали. Повсюду самым ярким примером был монах с его аскезой, ужасающим чувством греховности и убежденностью в гибельности мира. Ни один воинствующий епископ, ни один беспутный и вероломный священник не отрицал, что монашеская жизнь - это идеал христианской жизни; а миряне с трепетом или ожиданием смотрели на чудотворную силу его аскетизма. Действительно, монашество становилось популярным, и в эпоху Меровингов было основано множество монастырей.

В пятом и в конце шестого века галльский монастырь Леринс, расположенный на острове в Средиземном море, недалеко от Фрежюса, был главным источником аскетического и христианского влияния в Галлии. Его монахи брали свои наставления из Сирии и Египта, и на их плечи легла часть рвения святого Мартина Турского. Когда энергия этой общины пошла на убыль, ее дело продолжил монастырь Колумбана в Люкsee. Пример Колумбана, его наставления и суровая монашеская дисциплина стали источником аскетического и миссионерского рвения. Вместе с ним или по его стопам шли другие ирландцы, и языческие немецкие земли вскоре оглянулись на стены многих ирландских монастырей. Но Колумбану не удалось, как и всем ирландцам, добиться послушания, порядка и эффективной организации. Его собственная монашеская *регула*, при всей ее строгости, не содержала положений об управлении монастырями. Без должного порядка группы монахов, живущих в языческих общинах, колебались в своих практиках и даже демонстрировали отсутствие доктринальной стабильности. Рано или поздно они должны были запутаться в привычках и заразиться нравами окружающих людей. Эти ирландские монастыри упустили возможность воспитать местное священство, чтобы увековечить свое христианское учение. Лучший из них, Сент-Галл (основанный учеником Колумбана Галлусом), мог бы стать цитаделью культуры и обратить в свою веру окружающий народ благодаря талантам и характеру своего

основателя и его преемников. Но другие монастыри, расположенные дальше к востоку, были запятнаны языческими обычаями. В общем, не ирландцам было под силу обратить великую языческую Германию или провести длительную реформу существующих церквей там или в Галлии.

Труды англосаксов принесли более долговременные результаты. Благодаря своим способностям и рвению, организаторским способностям и умению подчиняться авторитету, благодаря последующему согласию с Римом и поддержке, оказанной им франкской монархией, англосаксы обратили в христианство многие немецкие племена, основали среди них постоянные церкви, реорганизовали разнородное христианство, которое они обнаружили в некоторых немецких землях, и стали движущим фактором в реформе франкской церкви. Наиболее яркими чертами их деятельности на континенте были епархиальная организация, подготовка местного духовенства, создание монастырей по бенедиктинской конституции, союз с Римом, послушание ее велениям, строгое следование ее законам и настойчивое требование такого же соответствия от других. Их представление христианства было ортодоксальным, регулярным и авторитетным.

Некоторые из этих черт проявляются в деятельности саксонца Виллиброрда среди фризов, но в большей степени они показаны в карьере святого Бонифация-Винфрида. Виллиброрд действовал под властью Рима; переменчивая судьба его трудов была связана с предприятиями Пиппина Геристальского, отца Карла Мартела. Они продвигались вместе с могуществом этого франкского властителя. Но после его смерти, во время междоусобицы между Нейстрией и Аустразией, языческий фризский король Радбод оттолкнул христианство, расширив свои владения за счет разделенных франков. Позже Карл Мартель покорил его, и власть франков дошла (718) до Зюйдер-Зее. Под его защитой Виллиброрд наконец-то основал епископство Утрехтское (734). Ему удалось воспитать местное духовенство; его труды принесли долговременный результат среди фризов, подчинявшихся франкам, но не среди свободных фризов и датчан.

Очевидно, что резкой географической границы между христианством и язычеством не существовало. На обширных территориях смешивались христианские и языческие обычаи. Так было и на фризских землях. В еще более обширных и сложных областях карьеры Бонифация это было так. Этот способный человек отказался от своего высокого положения в родном Уэссексе, чтобы служить Христу более совершенным образом в качестве монаха-миссионера среди язычников. Сначала он отправился во Фризию и работал с Виллибрордом, но отказался стать его епископом-коадьютором и преемником, поскольку планировал нести христианство в Германию.

Его жизнь является ярким примером того, как англосаксонские способности работают под направляющей властью Рима среди языческих и частично христианских народов. Во время своего первого визита в Рим он проникся принципами и изучил ритуал римской церкви. Вернувшись, он вступил в отношения с Карлом Мартеллом, трудился в Гессене и Тюрингии, а затем вместе с Виллибрордом во Фризии. Вскоре после этого Григорий II по собственной просьбе призвал его обратно в Рим (722), где он питал свою страсть к пунктуальному конформизму, официально обязав себя подчиняться папе, следовать практике Римской церкви и не иметь общения с епископами, чьи пути противоречили им. Григорий поставил его епископом Тюрингии и Гессена и отправил туда реформировать христианские и языческие общины. Таким образом, Григорий создал епископа в пределах Франкского королевства - беспрецедентный поступок. Тем не менее Карл, к которому Бонифаций прибыл с письмом от Григория, принял его благосклонно и обеспечил ему безопасный путь, потребовав лишь признания его собственной власти.

Бонифаций приступил к выполнению своей миссии. В Гессене он срубил древний языческий дуб и построил из его древесины часовню; он проповедовал и организовывал - земля не была полностью языческой. Затем он отправился в Тюрингию. Это тоже была частично христианская земля; там трудилось или жило много ирландско-шотландских проповедников. Бонифаций выступил против их нарушений так же решительно, как против язычества. Он снова доминировал и реорганизовывал, но при этом продолжал неустанно энергично проповедовать язычникам. Григорий внимательно наблюдал за ним и ревностно сотрудничал.

После смерти второго Григория в 731 году папство перешло к третьему Григорию, который продолжил поддержку англосаксонского апостола своим предшественником и сделал его архиепископом с правом рукоположения в епископы. Многие англосаксы, как мужчины, так и святые женщины, пришли на помощь своим соотечественникам, принесли с собой образование и благородные взгляды на жизнь, чтобы создать центры христианской культуры в немецких землях. Были основаны монастыри для монахинь, обители для монахов. В 744 году под руководством Бонифация Штурм основал город Фульда, которому суждено было стать зеницей ока и образцом монашества для Германии. Он был передан под власть Рима с согласия правившего тогда Пиппина. Следующим достижением Бонифация стала реорганизация, а не обращение Баварии. Эта земля задолго до этого была частично романизирована, а теперь номинально являлась христианской. Здесь Бонифаций снова действовал как представитель Папы, а не Карла, хотя Бавария была частью Франкской империи.

В 738 году Бонифаций приехал в Рим в третий раз. Теперь он жаждал оставить уже обработанные поля и отправиться миссионером к язычникам-саксам. Но Григорий отправил его обратно, чтобы завершить реорганизацию Баварской церкви, и к этому обширному полю деятельности он добавил еще и Алеманнию с епархиальным центром в Шпейере. Здесь он вступил в конфликт с франкскими епископами, твердыми в своих светских нарушениях. Но он снова одержал верх, реорганизовал церкви и подчинил их власти Рима. Очевидно, что два Григория в значительной степени переключили энергию Бонифация с миссионерского поприща на реформаторские труды.

После смерти Карла в 741 году (в том же году умер и Григорий, которого сменил слабовольный Захария) его сыновья Карломан и Пиппин унаследовали его власть. В следующем году Карломан в немецкоязычной Австрии созвал собор своей церкви (*Concilium Germanicum primum*) под главенством Бонифация. Его постановления подтвердили реформы, за которые боролся последний:

"Мы, Карломан, герцог и князь франков, в 742 году от Воплощения, 21 апреля, по совету слуг Божьих, епископов и священников нашего королевства, собрали их, чтобы посоветоваться, как восстановить закон Божий и церковную дисциплину (погубленные при прежних князьях) и привести христианский народ к спасению, а не к гибели, обманутый лжесвященниками. Мы поставили епископов в городах и поставили над ними архиепископа Бонифация, легата святого Петра".

Собор постановил проводить ежегодные синоды, вернуть отнятое у Церкви имущество, а лжесвященников лишить жалованья и принудить к покаянию. Духовенству было запрещено носить оружие, ходить на войну и охотиться. Каждый священник должен был ежегодно отчитываться о своем управлении перед епископом. Епископы, опираясь на поддержку графов в епархии, должны были подавлять языческие обычаи. Были установлены наказания за плотские грехи монахов, монахинь и духовенства, а также за священнические проступки -

ношение светской одежды или укрывательство женщин. Для монастырей было установлено бенедиктинское правило. Принять эти указы было легче, чем провести их в жизнь в условиях противодействия таких военных епископов, как Майнцкий и Тревский, чья поддержка была необходима правительству Карломана; к тому же военные условия делали невозможным восстановление церковных земель. Тем не менее, слово было сказано, и что-то было сделано.

В следующем году в Нейстрии Пиппин провел аналогичные реформы. Ему помогал Бонифаций, хотя последний не занимал там церковных должностей. В 747 году Карломан отрекся от престола и удалился в монастырь;^[233] и Пиппин стал единоличным правителем и, наконец, формально королем, помазанным Бонифацием под руководством папы в 752 году. После этого Бонифаций, отстранившись от управления Церковью, вновь обратился к удовлетворению своих сердечных желаний, отправившись с миссией среди язычников-фризов, где он увенчал великую жизнь мученической смертью.

Так авторитетно, при поддержке Рима и франкской монархии, христианство было представлено германцам. Оно несло в себе предложения лучшего порядка и некоторые знания латинской письменности. Распространение римско-католического христианства было целью Бонифация всегда и в первую очередь. Но духовенству требовалось латинское образование, чтобы оно могло понять и изложить эту в некотором роде разработанную и заученную схему спасения. Бонифаций и его коадьюторы не испытывали отвращения к литературным средствам, с помощью которых можно было получить полезные знания латыни, а их миссионерские и реорганизационные труды неизбежно приводили к некоторому распространению латинства.

Франкская светская власть, поддерживавшая Бонифация, перешла к насильственным действиям, когда меч Карла Великого кроваво принудил саксов принять его правление и христианство - две неотъемлемые цели, к которым он неустанно стремился. Этот правитель также не мог оторвать свою могучую руку от управления церковью в пределах своего королевства. Имея право назначать епископов, он мог бы, если бы захотел, контролировать ее соборы. Но, очевидно, он предпочел управлять Церковью напрямую, и его капитулярии, а также капитулярии его предшественников и преемников (а не декреты Концилиата) содержат главное церковное законодательство для Франкского королевства.

В своих мирских делах и светской деятельности Церковь была величайшей и богатейшей из всех подданных; она обладала правами светских вассалов и была обременена такими же обязанностями.^[234] Но в ритуале, доктрине, языке и принадлежности Франкская Церковь была частью Римской Католической Церкви. Она использовала римскую литургию и латинский язык. Порядок служения духовенства был римским, а управление монастырями было романизировано принятием бенедиктинского *регламента*. Внутри Церкви Рим торжествовал. Прелаты были вассалами короля, который теперь стал императором, а великая корпоративная церковь подчинялась ему. Тем не менее, этот великий корпоративный институт был скорее римским, чем галльским, франкским или германским. Он был тевтонским только в тех элементах, которые представляли собой церковные злоупотребления, например, в оставшихся нарушениях различного рода, в мирских и военных привычках прелатов и даже в их назначении монархом. Это были те элементы, которые церковь в своей логической римской эволюции должна была устранить. Сам Карл Великий, как и его меньшие преемники, стремился привести народ к повиновению Церкви так же ревностно, как и к повиновению светских правителей. Пока власть Каролингов была сильна, она действовала от имени церковной власти и дисциплины; а когда после смерти

Карла Великого королевская администрация ослабла, Церковь не замедлила восстать против своего временного подчинения королевской власти.

Но Церковь, несмотря на латинское и римское родство, стремилась также приблизиться к германским народам и говорить с ними на их родных языках. Об этом свидетельствуют многочисленные переводы с латыни на франкские, саксонские или алеманнские диалекты, сделанные духовенством. Христианство оказало глубокое влияние на немецкий язык. Многие из его слов приобрели немецкую форму, а новые мысли заставили старые термины обрести новые и более духовные значения. Конечно, эти немецкие диалекты существовали и до прихода христианства, и способности немцев, приобретенные в языческие времена, подтверждаются достаточностью их языка для выражения христианской мысли. Точно так же и немецкий характер был там, и доказал свой диапазон и качество той самой трансформацией, на которую он показал себя способным под влиянием христианства. И как христианство нашло свое выражение в немецком языке, который сохранил многие из своих прежних качеств, так и многие фундаментальные черты немецкого характера остались в обращенном народе. Однако германцы так искренне обращались к христианству и так впитывали его дух в свою природу, что раннее германское перевыражение его искренне, проникновенно, трогательно и озарено пониманием Веры.

Эти качества можно наблюдать в серии христианских документов на немецких языках, начиная с первых лет правления Карла Великого. Они состоят из крещальных исповеданий веры, первое из которых (ок. 769 г.) было составлено для язычников-саксов, только что обращенных мечом, и катехизисов, излагающих элементы христианских наставлений и догм. Самый ранний из них (ок. 789 г.), происходящий из монастыря Вайсенбург в Эльзасе, содержит молитву "Отче наш" с пояснениями, перечисление смертных грехов согласно пятой главе Послания к Галатам, Апостольский и Афанасьевский Символ веры. Кроме того, среди этих документов можно найти перевод "*De fide Catholica*" Исидора Севильского и бенедиктинского "*Regula*", а также "*Exhortatio ad plebem Christianam*" Карла Великого, в котором содержится призыв к народу выучить Символ веры и молитву "Отче наш". Есть также общие исповеди грехов. Менее зависимым от латинского оригинала является так называемый "*Муспилли*" - вдохновенное описание последних времен и Судного дня в аллитерационных стихах.

Немецкие качества, однако, более полно проявляются в двух версиях Евангелия: первая - знаменитый саксонский *Гелианд* (ок. 835 г.), (который следует за "Гармонией" Татиана); вторая - несколько более поздний *Evangelienbuch* Отфрида Франка. Оба они написаны аллитерационным стихом, хотя Отфрид использовал и рифму.^[235] Воинственный, тевтонский колорит первого хорошо известен. Христос - царь, ученики - его паны, чей долг - стоять за своего господина до смерти; он награждает их обещанными небесными богатствами, превосходящими земные блага, дарованные другими царями. В "предательстве" они смыкаются вокруг своего Господа, говоря: "Если бы была воля Твоя, могущественный Господь наш, чтобы мы набросились на них с копьем, с радостью бы мы ударили и умерли за Господа нашего". Гнев "готового мечника" (*snel suerdthegan*)^[236] Симона Петра вырвался наружу; он не мог говорить от боли при мысли, что его господин должен быть связан. Гневно пронесся смелый рыцарь перед своим господином, выхватил оружие, меч наготове, и с силой ударил ближайшего врага. Перед его яростью и хлынувшей кровью люди бежали, боясь укуса меча.

Гелианд обладает и более мягкими качествами, например, называя младенца Христа *Фридубарном* (мирным ребенком) и изображая Марию, присматривающую за своим "маленьким человеком". Но немецкая любовь к жене, ребенку и дому яснее всего

проявляется в книге Отфрида. Хотя он был ученым монахом, его гордость за франкский род звучит в его часто цитируемых причинах написания *theotisce*, *то есть* на немецком языке: Почему бы франкам не петь хвалу Богу на франкском языке? Это убедительно и логично, хотя и не связано с правилами грамматики. Да, почему франки не могут? Они храбры, как римляне или греки; они одинаково хороши в поле и в лесу; широка их сила, и готовы они к мечу. Они богаты, владеют хорошей землей и честью. Они могут охранять своих; какой народ равен им в бою? Усердны они и в Слове Божьем. Отфрид очень трогательно чувствует скорбь Страшного суда, когда разлучат мать с ребенком, отца с сыном, господина с его верным паном, друга с другом - весь род человеческий. Глубока та мистическая любовь и тоска, с которой он осознал Небеса как свою собственную землю: там жизнь без смерти, свет без тьмы, ангелы и вечное блаженство. Мы покинули его - об этом мы должны всегда скорбеть, изгнанные на чужбину, бедные сироты, введенные в заблуждение. Антитеза между земной землей (*fremidemo lant*) и небесным домом (*heimat, eigan lant*), который является домом, настоящим домом, является ключевым моментом, сильно прочувствованным и трогательно выраженным.

КНИГА II РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

ГЛАВА X

КАРОЛИНГСКИЙ ПЕРИОД: ПЕРВЫЙ ЭТАП УСВОЕНИЯ ПАТРИСТИКИ И АНТИЧНОСТИ

С обращением тевтонских народов и приобщением их к латинской культуре, сопровождавшей новую религию, факторы средневекового развития наконец-то соединились. Средневековое развитие должно было проистекать из их совместного действия, а не из исключительного характера какого-либо одного из них.^[237] Продолжая начальную тему о встрече этих сил, мы проследили латинизацию Запада в результате расширения Римской республики, которая представляет собой политическую и социальную подготовку этого поля. Затем мы рассмотрели античное языческое евангелие философии и письма, которое ускорило эту латинскую цивилизацию и должно было сформировать духовную среду патристического христианства. Далее по порядку мы рассмотрели интеллектуальные интересы латинских отцов, а затем обратились к великим латинским передатчикам несколько смешанного античного и патристического материала - Боэцию, Кассиодору, Григорию Великому и Исидору Севильскому, которые собрали все, что могли, и сделали многое, чтобы свести все это к декадентским формам, подходящим для варварского понимания. Затем был рассмотрен ход варварского разрушения империи, что привело к рассмотрению качеств и обстоятельств жизни кельтов и тевтонов, как тех, кто, судя по всему, был латинизирован, так и тех, кто принимал активное участие в варваризации и разрушении

римского порядка. И, наконец, мы завершили эти вводные, хотя и важные, главы тем, что проследили, как христианство, с его униженной и деградировавшей античной культурой, было представлено этому обновленному и в значительной степени тевтонскому варварству.

Достигнув теперь эпохи соединения различных элементов средневековой эволюции, мы должны рассмотреть первый этап действия истинно средневековых условий на две главные духовные силы, первый этап, другими словами, средневекового усвоения патристического и античного материала. Этот период называют карловинским или каролингским, по имени великого правителя Карла Великого. С интеллектуальной точки зрения можно сказать, что он начался, когда Карл проявил интерес к священным и гуманитарным наукам, призвав Алкуина и других ученых к своему двору около 781 года. Отметим политическую и социальную ситуацию.

О королевстве Меровингов, созданном Хлодвигом и его домом, уже говорилось.^[238] Правильно говорить о нем в единственном числе, хотя часто вместо одного королевства существовало несколько, поскольку после смерти меровингского монарха его королевство делилось между его сыновьями. Но ни один истинный сын дома не мог оставить других непокоренными или не убитыми; поэтому, если королевство Меровингов постоянно делилось, оно также имело тенденцию вновь объединяться, принуждаемое к единству. Состоящее как из римских, так и из тевтонских элементов, оно выступало в роли посредника между латинским христианством и варварским язычеством. Ее энергия была велика и не ослабевала, когда королевский дом терял свою значимость перед властью знати и главного лица среди них, ставшего *главным domus* ("мэром дворца") и фактическим правителем. Кроме того, опыт, соприкосновение с латинской цивилизацией, принадлежность к римско-католической церкви придавали энергии Меровингов новые силы. Они становились чуть менее варварскими и чуть более образованными; в общем, превращались из Меровингов в Каролингов.

Во второй половине седьмого века Пиппин, прозванный "из Геристаля", правил в качестве *главного домоуправителя* (как и один или несколько его предков до него) в Аустразии, восточном франкском королевстве. Он много воевал, особенно с Нейстрией, или западнофранкским королевством, под властью Эброина. В конце концов этот непобедимый человек был убит, а один из двух королей Меровингов был убит так же, и Пиппин около 688 года стал *princeps regiminis ac major domus* для теперь уже объединенного королевства. С этого момента Меровинги становятся лишь тенью королей, чьи имена не стоит записывать. Правление Пиппина знаменует собой приход его дома к виртуальному суверенитету, а также переход перевеса власти из Нейстрии в Аустразию. Эти два факта стали очевидны после смерти Пиппина (714 г.), когда его неустрашимый сын Карл в пятилетней борьбе с огромными трудностями стал единственным *майордомом* и вместе со своими австразийцами разгромил армию Нейстрии. Отныне этот Карл, прозванный Мартеллом Молотом, одерживал победы, поражая саксов, баварцев и алеманнов, и, после долгих войн на юге с сарацинами, наконец, отстоял Крест против Полумесяца в Туре в 732 году. Он царствовал еще девять лет, до конца увеличивая свою власть и поддерживая установление католицизма во Фризии англосаксом Виллибрордом, а в языческих немецких землях - святым Бонифацием.^[239] Он умер в 741 году, разделив фактически принадлежавшее ему королевство между своими сыновьями Карломаном и Пиппином: первый получил Австрию, Алеманнию, Тюрингию; второй - Нейстрию, Бургундию, Прованс.

Эти два сына доблестно справились со своей задачей, реформировали церковь под вдохновением Бонифация и бесконфликтно управляли своими владениями до 747 года, когда Карломан ушел в отставку и стал монахом, оставив все королевство Пиппину.

Последний в 751 году в Суассоне, при всеобщем одобрении и согласии папы, был коронован королем и помазан рукой Бонифация. Этот способный и энергичный государь продолжал курс своего отца и деда, но в еще больших масштабах; он помогал папам и уменьшал власть лангобардов в Италии, вел войны на границах своего королевства, привел Аквитанию к полному подчинению, изгнал сарацинов из Нарбонны и других городов-крепостей. В 768 году он умер, снова разделив свое огромное королевство между двумя сыновьями - Карломаном и Карлом.

Они не питали друг к другу особой любви, но, к счастью, первый умер (771 год) до того, как произошел открытый разрыв. Таким образом, Карл остался править в одиночку и доказал, что является величайшим из средневековых государей. Проведя множество завоевательных и покорных войн с сарацинами, саксами, аварами, баварцами, славянами, датчанами, лангобардами; завоевав большую часть Италии и освободив папу от соседнего господства; короновавшись и помазавшись императором в 800 году; восстановив письменность, возвысив Церковь, издав множество мудрых законов и железной рукой обратив в христианство упрямых язычников, а главное, управляя своим огромным королевством с неизменной энергией, он умер в 814 году - всего через сто лет после того, как его дед Карл остался бороться за жизнь и власть столь упорно.

Поэзия и история сговорились возвеличить славу Карла Великого. Не в одном *шансоне де гест* старая французская *эпопея* поместила его имя там, где должно было быть имя Пиппина, Карла Мартелла или, возможно, какого-нибудь Меровинга.^[240] Трезвая история не стала фальсифицировать свой материал, но при этом излишне драматизировала происшествия правления своего героя. Например, каждому школьнику рассказывают о посольстве к Карлу Великому от Харуна аль-Рашида, халифа Багдада. Но не так много школьников знают, что Пиппин отправил посольство к предыдущему халифу, который был учтиво принят в Багдаде в течение трех лет;^[241] и Пиппин, как и его сын, принимал посольства от греческого императора. Карьера Карла Мартелла и Пиппина не осталась незамеченной; и все же историческая конвенция сосредоточила свое внимание и свои фразы на "веке Карла Великого". Не стоит забывать, что этот чрезвычайно великий человек стоял на плечах тех великих людей, чьи достижения он продолжил.

Ни в политическом, ни в социальном, ни в интеллектуальном, ни в географическом плане^[242] между периодами Меровингов и Каролингов не было ни прерывания, ни разрыва, ни резких перемен.^[243] На характер монархии едва ли повлияла замена дома Пиппина Геристальского на дом Хлодвиг. Пагубный обычай делить королевство после смерти монарха сохранился; но Фортуна сделала его безвредным в течение одного сильного века, когда (719-814) королевство было свободно от междоусобных войн, а кипящие потоки человечества неслись вперед под руководством трех великих правителей, сменявших друг друга.

Каролингское, как и Меровингское, королевство включало в себя множество различных народов, которым никогда не суждено было стать единой нацией; а вся каролингская система управления фактически существовала еще в меровингский период. Как до, так и после смены династии, власть во всем королевстве осуществлялась *графами*. Знаменитые *missi dominici*, или королевские легаты, также встречаются во времена Меровингов; но более эффективно их использовали Карл Мартелл, Пиппин и, наконец, Карл Великий, который расширил сферу их деятельности. Он подробно определил их функции в знаменитом капитулярии 802 г. В нем говорилось, что император выбрал этих легатов из числа своих лучших и величайших (*ex optimatibus suis*) и уполномочил их принимать новые присяги на верность, следить за соблюдением законов, исполнением правосудия, поддержанием

военных и фискальных прав императора. Им было дано право следить за тем, чтобы постоянные чиновники (графы и их подчиненные) должным образом исполняли написанные или признанные законы. В юрисдикцию *мисси попадали* как церковные, так и светские чиновники, и на многих из них возлагались особые полномочия и обязанности в конкретном случае.

Таким образом, Карл Великий развил функции этих древних чиновников. Точно так же его двор и королевский совет, синоды и собрания его правления, военная служба, способы владения землей, методы сбора доходов не сильно отличались от меровингских прототипов. Однако старые институты были обновлены и усовершенствованы. Огромное разрозненное и не связанное между собой королевство было приведено во временное единство. И, что самое впечатляющее и знаменательное, на время была воскрешена империя - *Священная Римская империя* - в фактах и реальности: ей суждено было существовать в стремлениях и размышлениях.

Таким образом, между Каролингской империей и ее предшественниками, которые сделали ее возможной, не было ни политического, ни социального разрыва. Точно так же не было разрыва в духовном и интеллектуальном плане между прежним временем и той эпохой, которая начинается с первых попыток Карла Великого восстановить знания и длится на протяжении девятого и, если угодно, даже десятого века.^[244] Западная Европа (за исключением Скандинавии) номинально стала христианской и познакомилась с латинским образованием в той степени, в какой это было указано в предыдущей главе, целью которой было рассказать, как христианство и античная культура были привнесены в северные народы. Настоящая глава, напротив, призвана описать, как в VIII и IX веках происходило изучение, осмысление и реакция на вновь привнесенные христианство и античную культуру, из которых должны были сложиться духовные судьбы Средневековья. Задача каролингских ученых состояла в том, чтобы усвоить то, что им было принесено. Они едва ли превосходили даже более поздних посредников, через которых передавались эти знания. Не стоит искать среди них лучшей учености, чем та, которой обладал Беда, умерший в 735 году, в год рождения Алкуина, который так много у него почерпнул, и ставший главным светилом дворцовой школы Карла Великого. Несомненно, усилия Карла Великого вызвали возрождение сакральных и профанных наук на территории нынешней Франции и рейнской Германии. Его главным мотивом было очищение и распространение католического христианства. Карл Мартелл и Пиппин (вместе со своим братом Карломаном) уже много сделали для этого, о чем свидетельствует их поддержка Бонифация. Но усилия Карла Великого выходили за рамки усилий его предшественников. Он яснее, чем они, понимал необходимость образования и сам был очень заинтересован в знаниях. Поэтому его усилия, направленные прежде всего на возвышение веры, привели к возрождению обучения и литературной продуктивности, состоявшей в основном в воспроизведении или переложении старых материалов, доктринальных или профанных^[245].

Еще одно предварительное соображение может помочь нам оценить интеллектуальные качества рассматриваемого нами периода. Карл Великий был прежде всего правителем в самом широком смысле этого слова, завоевателем, государственным деятелем, законотворцем, тем, кто осознал потребности времени и удовлетворял или предотвращал их. Его монархия с унаследованными полномочиями, а также исходящая от его собственной личности, обеспечивала имперское правительство для Западной Европы. Главной деятельностью этого правителя и его эпохи была практическая, то есть политическая и военная. В законах, институтах и делах он и его империя олицетворяют творчество и

прогресс; хотя, конечно, эта его конгломератная империя должна была рассыпаться на части, прежде чем могла произойти более длительная и национальная эволюция государств. И, конечно, политическое творчество Каролингов включало в себя сохранение существующих социальных, политических и, прежде всего, церковных институтов. В общем, этот период был творческим и прогрессивным в своей практической энергии. Факторами были насущные потребности и ощутимые возможности, которые удовлетворялись или использовались. Тому же эффективному обращению с проблемами церковного и доктринального характера была обязана и доля оригинальности в каролингской литературе. Кроме того, интеллектуальные достижения этого периода, как в религиозных, так и в светских науках, свидетельствуют лишь о прилежном изучении и подражании языческой письменности, а также о переработке и упорядочивании трудов Отцов Церкви и их непосредственных преемников. Его усилия исчерпывались перестройкой наследия христианского учения, идущего от Отцов Церкви, или попытками усвоить передаваемую античную культуру и подражать античности во фразе и метре. Эта совместная задача, или занятие, поглощала умы людей. Весь период был в школе, где и нужно было быть: в школе для Отцов Церкви, в школе для передатчиков античной культуры. Его задача состояла в том, чтобы приспособить материалы к себе, а себя - к материалам.

Возрождение науки, отмеченное при жизни Карла Великого, не ограничилось ни Италией, где письменность, хотя и пришла в упадок, никогда не прекращалась, ни англосаксонской Англией, где преподавал Беда и откуда пришел Алкуин. Возрождение, можно сказать, исходило от дворцовой школы при дворе, которая с наименьшими перерывами находилась в Экс-ла-Шапеле. Оно распространилось на главные монастырские центры Галлии и Германии, а также на соборные школы, где таковые существовали. Из многих стран ученые были привлечены этой великой рукой, столь щедрой на дары и столь могущественной на защиту. Некоторые приезжали по приглашению, более или менее убедительному, а многие - по собственной воле. Первым и самым известным из них был англосакс Алкуин Йоркский. Карл впервые увидел его в Парме в 781 году и с тех пор держал его на службе как своего самого доверенного учителя и руководителя обучения. Любовь к родине привела Алкуина в Англию, по крайней мере, один раз. В 796 году Карл разрешил ему покинуть двор и поручил восстановить аббатство Святого Мартина в Туре и его школы. Там он жил и трудился до самой своей смерти в 804 году.

Другим ученым был Петр из Пизы, грамматик, который, похоже, разделил с Алкуином почетную задачу наставлять короля. Более значимым был Паулюс Диакон, который, как и сам Алкуин, должен был вздохнуть о благочестивой или ученой тишине, которую не мог обеспечить кипящий, полуварварский и развязный двор. Наконец Паулюс добился согласия Карла удалиться в Монте-Кассино. Он был из рода лангобардов, как и другой фаворит Карла, Паулин Аквилейский. Из Испании, очевидно, прибыл Теодульф, по происхождению гот, и слыл самым изящным латинским стихотворцем своего времени. Карл поставил его епископом Орлеанским. Чуть позже появляется Эйнхарт Франк, который должен был стать секретарем и биографом императора. Сюда же приехали некоторые сыновья Эрина, среди которых был такой проблематичный поэт, как тот, кто называл себя "Гиберник Эксул" - не первый и не последний в своем роду!

Они принадлежали к поколению, жившему после императора. К следующему поколению, по большей части ученикам старших, принадлежали аббат Смарагд, грамматик и дидактический писатель; немец Рабанус Маурус, аббат Фульды и, против своей воли, архиепископ Майнца, энциклопедический отрывочник и просветитель, *primus praeceptor Germaniae*; его учеником был Валафрид Страбон, умнейший составитель комментариев к

отрывкам и приятный поэт. В это же время в Лотарингии процветал ирландец Седулий Скот, а на Западе - ревностный ученый-классик Серватус Лупус, аббат Ферьера, и Агобард, епископ Лиона, человек практичный и твердолобый, с которым можно сравнить Клавдия, епископа Турина, противника поклонения реликвиям. Можно также упомянуть таких богословов, как Радберт Пасхазий и Ратрамн, Хинкмар, великий архиепископ Реймский, и Готтшалк, несчастный монах, вечно непокорный; в конце должен стоять Иоанн Скот Эриугена, несколько слишком интеллектуальный неоплатонический ирландец, переводчик Псевдо-Дионисия и оглашатель различных рационалистических предложений, за которые люди должны были смотреть на него с опаской.

О некоторых из этих людей еще будет повод поговорить подробнее. Все они были учеными и были заинтересованы в поддержании элементарного латинского образования, а также в богословии. Они хотели писать на хорошей латыни и иногда старались придерживаться классического стандарта, как это сделал Эйнхарт в своем *"Житии Кароли"*. Лишь немногие из них воздерживались от стихов, так как они пристрастились к метрическим композициям, составленным из заимствованных классических фраз и часто отраженных классических чувств, иногда красиво составленных, но обычно безвкусных, а в массе, которая была велика, исключительно без вдохновения. Такие метрические усилия, в той же мере, что и сознательно классифицирующая латинская проза Эйнхарта, представляют собой изживание античности, возбужденной к рецидиву в формах, которые, если и не были классическими, то, по крайней мере, не стали ничем другим. Стилистически и, возможно, темпераментно она представляла собой скорее завершение того, что уже почти ушло, чем начало более органичного развития, которое должно было произойти.^[246]

Среди этих людей Алкуин и Рабанус в целом представляют собой одновременно интеллектуальные интересы того периода и первый этап в процессе средневекового усвоения патристического и античного материала. Ласковая и отзывчивая личность первого^[247] проявляется в его обширной переписке с Карлом и другими, которая, помимо прочего, показывает интерес того времени к элементарным положениям латинского языка и бдительность ума великого короля, который задавал своему гениальному наставнику так много вопросов по грамматике, астрономии и подобным знаниям. Изучение работ Алкуина покажет диапазон и характер образовательных и более обычных интеллектуальных интересов эпохи. В самом деле, в трактате "Грамматика" они изложены в простой манере, подходящей для юных умов.^[248] Его вступительный разговор представляет собой своего рода программу и обоснование начального светского образования.

"Мы слышали, как вы говорили, - начинает Discipulus, - что философия - учительница (*magistra*) всех добродетелей и что только она из всех светских богатств никогда не оставляла их обладателя несчастным. Протяните руку помощи, добрый учитель", - и ученик становится самоуничижительным. "У кремня внутри есть огонь, который вырывается наружу, только когда его ударяют; так и свет знания существует от природы в человеческих умах, но нужен учитель, чтобы выбить его".

"Легко, - отвечает Мастер, - показать тебе путь мудрости, если только ты пойдешь по нему ради Бога, ради чистоты души и познания истины, а также ради нее самой, а не ради человеческих похвал и почестей".

Признаемся, - отвечает маленький Диципул, - что мы любим счастье, но не знаем, может ли оно существовать в этом мире. И диалог продолжается в рассуждениях о превосходстве прочного над преходящим, с некоторым слабым отзвуком нот из *"De consolatione"* Боэция. Говорится о том, что человек, разумное животное, образ своего Творца и бессмертный в

своей лучшей части, должен искать то, что действительно принадлежит ему, а не то, что чуждо, постоянное, а не беглое. Иными словами, следует украшать душу, которая вечна, мудростью, истинным непреходящим достоинством души. Ученик с некоторым сомнением относится к крутизне пути, но он пылок, а Мастер уверен, что с помощью Божественной Благодати он поднимется на семь ступеней философии, благодаря которым философы обрели честь, превосходящую честь королей, а святые врачи и защитники нашей католической веры одержали победу над всеми ересиархами. "По этим путям, дорогой сын, пусть твоя юность проходит свой ежедневный путь, пока ее завершенные годы и окрепший разум не достигнут высот Священного Писания, на которых ты и тебе подобные станут вооруженными защитниками Веры и непобедимыми утвердителями ее истин". Это, конечно, означает, что свободные искусства являются надлежащей подготовкой к изучению Священного Писания, то есть богословия. Но рассуждения Алкуина, кажется, задерживаются на этих исследованиях, как будто их задерживает какая-то любовь к ним ради них самих.

По форме трактат представляет собой диспут между двумя молодыми учениками, франком и саксонцем. Третьим собеседником выступает *магистр*, который и задает тему спора. Эти *персоны* обсуждают буквы и слоги в определениях, взятых из Доната, Присциана или Исидора; и всякий раз, когда Алкуин позволяет кому-либо из них отклониться от слов этих авторитетов, язык сразу же показывает его собственные запутанные представления о частях речи. Он использует термины, не понимая их должным образом, и, таким образом, представляет собой один из бесчисленных примеров того, как в условиях упадка или варварства фразы могут утратить разумное понимание своего значения. "Грамматика, - говорит *Магистр*, когда его просят дать определение, - это наука о буквах, хранительница правильной речи и письма. Она опирается на природу, разум, авторитет и обычай". "На сколько видов она делится?" "На двадцать шесть: слова, буквы, слоги, клаузулы, диктанты, речи, определения, стопы, ударение, пунктуация, знаки, орфография, аналогии, этимологии, глоссы, различия, варваризмы, солецизмы, недостатки, метаплазмы, схемы, тропы, проза, метр, басни и истории"[249] Собственно трактат не охватывает эти двадцать шесть тем, а ограничивается разделом грамматики, который обычно называется этимологией.

Хотя умственные процессы человека сохраняют рабочую гармонию, некоторые из них кажутся более рациональными, чем другие. Такие различия могут бросаться в глаза людям, которые приступают к изучению высшей цивилизации без должного руководства. Как им отличить ценное от глупого? Здравый смысл, который они применяют к привычным вещам, контрастирует с их детскими просветлениями на новые темы образования или философии. И если та высшая культура, к которой приобщают таких учеников, отчасти упадочная, она сама будет содержать различия между более сильным мышлением, заложенным в сохранившихся трудах предшествовавшего времени, и более поздними вырождениями, которые опускаются до уровня, возможно, этих новых учеников.

Естественно, что в умственных процессах англосаксов, таких как Алкуин, познакомившихся с обломками латинского образования и трудами святых отцов, были бы различия; и его состояние типизировало бы характер обучения в дворцовой школе Карла Великого и в монастырских школах его северного королевства. Эта новая стимульная ученость имела те же различия, что и в трудах Алкуина. Может показаться, что он приспособливает свое преподавание к потребностям варваров, но очевидно, что его материал соответствует его собственным интеллектуальным вкусам, как, например, когда он вводит в свои учебные труды привычку разбрасываться метафорами, столь дорогую англосаксам.[250] Звучные, но очень элементарные части его преподавания были необходимы из-за невежества его

учеников. Например, в VIII веке никакие сведения о латинской орфографии не могли быть лишними. А Алкуин в своем трактате на эту тему[251] взял многие слова, которые обычно пишутся неправильно, и противопоставил их тем, которые звучат так же, как они, но совершенно отличаются по значению и происхождению. Например, не следует путать *habeo* с *abeo*; или *bibo* с *vivo*. Такие предупреждения были очень ценными. Использование вульгарных романских форм латыни, на которых говорили в значительной части владений Карла, не предполагало никакого знания правильного латинского языка. Даже среди духовенства было почти повсеместное незнание латинской орфографии и грамматики.

В качестве дополнения к своей "*Грамматике и орфографии*" Алкуин написал "*De rhetorica et virtutibus*"[252] в форме диалога между Карлом и им самим. Король желал получить такие наставления, чтобы подготовиться к гражданским спорам (*civiles quaestiones*), которые поступали к нему со всех концов его королевства. И Алкуин приступил к составлению для него сборника "*Науки о правильном ведении дел*" (*scientia bene dicendi*), который называется "Риторика". Этот грубый свод был основан главным образом на "*De inventione*" Цицерона, но указывает на использование других его ораторских трудов, а также содержит фрагменты, которые, очевидно, были заимствованы из "*Риторики*" Аристотеля. Некоторые иллюстрации взяты из Священного Писания. Наиболее удачно в работе показана разница между Цицероном и Алкуином. Гений, дух, искусство трактатов великого оратора утрачены; остался голый скелет высказываний. У нас есть слова, термины, определения, даже правила, а Алкуин не осознает, что за ними скрывается живой дух дискурса.

Более полный переход от сущности к переплетению слов и определений демонстрирует "*De dialectica*" Алкуина.[253] В логических исследованиях *facilis descensus!* До него это проиллюстрировали другие. Его трактат снова представляет собой диалог, с Карлом Великим в роли вопрошающего. Начав с основных определений и делений философии, он переходит к логике, которая состоит (как говорили Исидор и Кассиодор) из диалектики и риторики, "закрытого и открытого кулака", - сходство, пришедшее от Варро. Говорит Карл: "Каковы виды диалектики?" Отвечает Алкуин: "Пять основных: *Isagogae*, категории, формы силлогизмов и определений, темы, *periermeniae*". Какая классификация! Введения, категории, силлогизмы, темы, *De interpretatione*-s! Это не классификация, а перечисление трактатов, которые послужили источниками для тех людей, из которых Алкуин черпал информацию! Очевидно, этот отрывочник не мыслит в терминах и категориях своего предмета. В его работе не видно интеллекта, превосходящего интеллект Исидора, из "*Этимологий*" которого она в значительной степени взята. О гениальности нашего автора в области метафизики можно судить по определению, которое он дает Карлу *субстанции-субстанции* или *усии* (т.е. *οὐσία*): это то, что различается телесным чувством; тогда как *accidens* - это то, что часто меняется и постигается разумом. *Substantia* - это то, что лежит в основе, *subjacens*, в котором, как говорят, находится *accidentia*. [254] Можно заметить грубость и непоследовательность этих утверждений.

Есть иллюстрации знаний и методов, продемонстрированных в педагогических трудах человека, который, наряду с самим Карлом, был руководящим духом интеллектуального возрождения. Не были упомянуты те из его работ, которые представляли собой главный интеллектуальный труд того периода - использование патристического материала. Здесь Алкуин представил сборник доктрин Августина о Троице[255] и книгу о пороках и добродетелях, взятую в основном из проповедей Августина.[256] Как и большинство его ученых современников, он также составлял комментарии к Писанию, о методе которых прекрасно сказано в предисловии, помещенном им перед комментарием к Евангелию от Иоанна и обращенном к двум благочестивым женщинам:

"Благочестиво исследуя кладовые святых отцов, я позволил вам отвесть все, что мне удалось в них найти. Я не счел нужным срывать цветы с какого-либо собственного луга, но со смиренным сердцем и низко склоненной головой обследовал цветущие поля многих Отцов и таким образом благополучно удовлетворил ваше благочестивое удовольствие. Прежде всего я обращаюсь к святому Августину, который с таким усердием трудился над этим Евангелием; затем я черпаю кое-что из трактатов святейшего врача святого Амвросия; не пренебрег я и гомилиями отца Григория Папы, и сочинениями блаженного Беда, и вообще трудами других святых отцов. Я привел их толкования, как я их нашел, предпочитая использовать их смысл и их слова, чем доверять своему собственному предположению"[257].

В следующем поколении самым усердным составителем таких комментариев был ученик Алкуина, Рабанус Маурус. [258] Более глубоко образованный, чем его учитель, он не изменил своего представления о целях обучения. Как и Алкуин, он излагает правильную интеллектуальную программу для обучения духовенства: "Основа, состояние и совершенство мудрости - это знание Священного Писания". Семь искусств - это вспомогательные *дисциплины*; первые три составляют ту грамматическую, риторическую и логическую подготовку, которая необходима для понимания священных текстов и их толкования. Аналогичным образом арифметика и остальные предметы квадривиума занимают свое место в образовании клирика. Не следует избегать и знания языческой философии: "Философов, особенно платоников, если они, возможно, изрекали истины, согласные с нашей верой, не следует избегать, но их истины следует присваивать, как у неправедных собственников"[259] И Рабанус продолжает неизменную метафору Моисея, разоряющего египтян.

Однако Рабан имел несколько более широкие представления об образовании, чем его учитель. Например, он шире смотрит на грамматику, которую рассматривает как *науку* толкования поэтов и историков, а также как *соотношение* правильной речи и письма.[260] Точно так же он более серьезно относится к *Dialectica*. Для него это "*дисциплина* рационального исследования, определения и обсуждения, а также различения истинного и ложного". Поэтому это *дисциплина дисциплинарная (disciplina disciplinarum)*. Она учит, как учить и как учиться; в этом же исследовании разум сам демонстрирует, что он есть и что он желает. Только это искусство знает, как знать, и желает и может сделать знающих. Рассуждая в нем, мы узнаем, что мы есть и откуда, а также познаем Творца и творение; с его помощью мы прослеживаем истину и выявляем ложь, спорим и выясняем, что вытекает, а что не вытекает, что противоречит природе вещей, что истинно, что вероятно, а что по сути ложно в спорах. Поэтому духовенство должно знать это благородное искусство и постоянно размышлять над его законами, чтобы тонко распознавать козни еретиков и опровергать их отравленные изречения выводами силлогизма"[261].

Этот несколько экстравагантный, но не новый взгляд на функции логики был пророческим в отношении грядущей схоластической опоры на нее как на средство и инструмент истины. Рабанус без колебаний рекомендовал этот острый инструмент своим ученикам. Но деятельность его ума была преимущественно каролингской, то есть девяносто девять процентов содержания его *оперы* состоит из материала, взятого у предшествующих авторов. Его комментарии к Священному Писанию превосходят все остальные его работы, вместе взятые, и составлены они именно таким образом. Его энциклопедический сборник "*De universo libri XXII*"[262] на две книги больше, чем "*Этимологии*" Исидора, из которых он в основном черпал материал; но он изменил расположение и посвятил большую часть своего пергамента религиозным темам; он добавил дополнительные материалы, почерпнутые у

Отцов Церкви, из которых он черпал свои комментарии. Эта дополнительная информация состояла из мистических толкований вещей, которые он присоединял к их "естественным" объяснениям. В своей "Praefatio", адресованной королю Людовику, он говорит:

"В этом труде многое изложено о природе вещей и значениях слов, а также о мистическом значении вещей. Соответственно, я расположил свой материал так, чтобы читатель мог найти исторические и мистические объяснения каждой вещи вместе - *continuatim positam*; и мог удовлетворить свое желание знать оба значения".

Эти аллегорические изыски соответствовали привычкам этого составителя аллегорических комментариев к Писанию[263].

Рабанус был полноценной тевтонской личностью, крупным ученым для своего времени, неутомимым в труде и внутренне честным. За исключением тех случаев, когда он увлекается глупостями, связанными с мистическими свойствами чисел, или следует воле аллегорий, он проявляет много здоровой мудрости. Он не приемлет притворства в обучении тому, что сначала не было усердно изучено; его здравый смысл проявляется в том, что он советует учителям использовать слова, которые будут понятны их ученикам или слушателям. Его взгляды на профанное знание были либеральными: следует использовать накопленный опыт и мудрость древних, ибо это все еще является основой человеческого общества; но следует избегать их тщетных, а также пагубных идолопоклонств и суеверий.[264] Давайте же всеми средствами сохранять их здоровое образование и те элементы их философии, которые согласуются с истинами христианской доктрины. Рабан также осознавал возвышенность изучения астрономии, которую он считал "достойным аргументом для религиозных и мукой для любопытных". Если заниматься ею с целомудренным и трезвым умом, она наполняет наши мысли безмерной любовью. Как восхитительно взойти духом на небо и с пытливым разумом рассмотреть всю эту небесную ткань, и со всех сторон собрать в размышлениях разума то, что скрывают эти огромные тайники"[265] Затем он обличает глупость тех, кто тщетно пытается получить предсказания от звезд[266].

Умственная деятельность Рабана обычно сдерживалась потребностью овладеть трудами латинских отцов, которую испытывал он сам и его благочестивые современники. Возможно, больше, чем кто-либо другой (хотя здесь его ученик Валафрид Страбон был искусным секундантом), он внес вклад в то, что обязательно было первым этапом в этом средневековом достижении присвоения патристического христианства, то есть в предварительную задачу перегруппировки доктринальных изложений Отцов в удобном виде, и по большей части в комментариях, следующих за стихами и главами канонических книг Писания. Но, как и многие его современники, Рабан, когда его вынуждали спорные обстоятельства, думал сам, если ситуация не могла быть решена с помощью материала, взятого у одного из Отцов. Поэтому в некоторых из его трудов, как, например, в *Liber de oblatione puerorum*, [267] направленных против попытки интересного саксонца Готтшалка освободиться от обетов, данных теми, кто посвятил его в детстве в *облаты* в монастыре Фульда, аббатом которого был Рабан, энергично высказываются индивидуальные и личные взгляды. В трактате Рабана утверждалось, что монашеские обеты, данные при таком посвящении детей, не могут быть нарушены последними по достижении ими зрелого возраста.

Тот же Готтшалк был центром бури, которую он действительно раздул, по поводу предопределения; и снова Рабан был его яростным противником. Эти споры, а также споры, касающиеся Евхаристии, послужат иллюстрацией доктринальных интересов того времени, а также покажут квази-оригинальность его спорных произведений.

Конечно, предопределение и Евхаристия были исчерпывающе обсуждены латинскими отцами. Никто из людей IX века не мог ничего добавить к аргументам, касающимся первого, изложенным в трудах Августина и его пелагианских противников. А суть дискуссии о евхаристическом Телѣ и Крови Христовых пронизала бесчисленные тома, как греческие, так и латинские, со времен Иринея, епископа Лионского (ум. 202); и все же ни в отношении невозможной темы предопределения, ни в отношении явно христианской тайны Евхаристии латинская Церковь не смогла авторитетно и окончательно закрепить доктрину в догмате или собрать воедино аргументы. Девятое столетие с его отсутствием гибкого мышления и большей потребностью в осязаемых авторитетах было вынуждено в силу ограниченности своего ума попытаться в каждом из этих вопросов выхватить определенный вывод из окружения аргументов и лишить его пристойно завуалированных неясностей. После этого, когда оправдывающий и сбалансированный фундамент из причин и соображений был выбит из-под ног, вывод должен был держаться в воздухе, на уровне обычного глаза.

Таков, очевидно, был результат евхаристического или пасхального спора. Символ, отбросив всякую нерешительность, затвердел в осязаемую чудесную реальность. Радбертус, аббат Корби, которого так справедливо называли Пасхазием, был главным действующим лицом в этом процессе. Его метод, как и результат, который он получил, соответствовал времени. Метод сам по себе был почти творением: он изложил суть дела в отдельной монографии "*De corpore et sanguine Domini*"^[268], первой работе, посвященной исключительно этому предмету. Это было необходимо с точки зрения организации и изложения. Люди не могли вынести того, чтобы искать то тут, то там среди множества книг на разные темы, аргументы то в одну, то в другую сторону. Это было слишком мутно. Нужен был компендиум, руководство по этому вопросу, и в его составлении Пасхазий был мастером-механиком своего времени. Неизбежно обсуждение и заключение приобрели новую определенность. Невозможно собрать со всех сторон аргументы и материалы и свести их в единое целое, не сделав тезис более органичным, осязаемым, определенным. Таким образом, Пасхазий представил разрозненную, колеблющуюся дискуссию - ее победоносную сторону - как наконец-то достигнутый четкий догмат. И какие бы контрдоктрины ни содержались в его сгруппированных аргументах, в заключении их не было; а определенный вывод - это то, чего хотели люди.

И практически для всей западной Церкви, духовенства и мирян, вывод был только один, и он соответствовал тому, что уже было принято в настоящее время. Аргументы Радберта опирались на духовный реализм Августина, согласно которому сверхреальность евхаристических элементов заключалась в *virtus sacramenti*, то есть в их чудесном и реальном, но невидимом превращении в реальную субстанцию реального тела Христа. Это происходило через священническое освящение и существовало только для верующих. Для животного съесть элементы было не более чем съесть другие подобные природные вещества. Для неверующего все было не так просто. Он ел не тело Христа, а свой собственный *judicium*, свое собственное глубокое проклятие. Здесь кроется ужас, который еще больше тревожит и усугубляет надежду верующего на то, что он, верный и смиренный, вкушает истинное Тело Христово для своего спасения. Ибо Евхаристия не может не совершиться, хотя причастник может.

Из всего этого вытекала одна ясная вещь, смысл, практический вывод, который заключался в транссубстанциации, хотя слово еще не было произнесено. Вот оно у Пасхазия; он говорит "Что тело и кровь действительно приходят в бытие (*fiat*) через освящение Таинства, никто не сомневается, кто верит божественным словам; поэтому Истина говорит: "Ибо плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питье" (Иоанн vi. 55). А чтобы ученикам, не

понимавшим, о какой плоти Он говорит и о какой крови, было понятнее, Он добавил для наглядности: "Кто ест плоть Мою и пьет кровь Мою, тот пребывает во Мне, и Я в нем" (там же, 56). Таким образом, если это истинная пища, то это истинная плоть; и если это истинное питье, то это также истинная кровь. Иначе как бы Он мог сказать: "Хлеб, который Я дам, есть Плоть Моя для жизни мира" (там же, 52)?"

Может ли быть что-то более позитивным и упрощенным? На первый взгляд удивительно, как Пасхазий, хотя и ступая по стопам стольких предшественников, смог дать буквальное толкование словам, которые Христос, похоже, использовал столь же образно, как и слова "Я - лоза, вы - ветви". Это действительно удивительно, когда мы думаем, что Пасхазий и все его поколение, а также те, кто шел до него, отказались от самых удивительных и надуманных аллегорических толкований каждого исторического и буквального высказывания в Писании. И этот же Пасхазий, да и все остальные, не колеблясь, толкуют и объясняют аллегорией значение каждого сопутствующего действия и обстоятельства мессы. Это может показаться кульминацией чуда, но это лишь шаг к его объяснению. Ведь буквальное толкование фраз, которые цитирует Пасхазий, было сделано ради более абсолютного чуда, более глубокой тайны, более полного сияния всеобъемлющего аллегорического смысла. Только так можно было добиться превращения осязаемого символа в чудесную реальность; и только *тогда* хлеб и вино могли стать тем, что Кирилл Александрийский и другие, за пятьсот лет до Пасхазия, называли его: "лекарством бессмертия". Только через чудесное и реальное тождество элементов Евхаристии с Телом и Кровью Христа они могли спасти души причастников.

Частично не соглашаясь с этими твердыми и быстрыми выводами, Ратрамнус, также Корби[269] и другие могли еще попытаться завуалировать этот вопрос, используя изречения, способные иметь более двусмысленное значение; могли попытаться сделать все это более туманным, а значит, более возможно разумным. Но не это было нужно ни каролингскому времени, ни грядущим векам; скорее, им нужно было определенное осязаемое утверждение, которое они могли бы постичь так же легко, как они могли видеть и осязать элементы перед своими глазами. Освободив вопрос и вывод от всех колебаний и двусмысленностей, Каролингская эпоха творчески подошла к этому пасхальному спору. Новые предложения не придумывались; но старые, те, что подходили, были собраны вместе и обрели единство и силу снаряда.

То же самое и в то же время по-другому происходило в споре о предопределении. Готтшалк, поднявший бурю, излагал доктрины Августина. Но он изложил их в голем виде, один, без всяких других противовесов, чего не делал Августин. Таким образом, вычленив одну доктрину из всей совокупности трудов человека и наглядного внушения всех остальных его учений, будь то Павел или Августин, значит представить ее так, чтобы она стала чем-то другим. Ведь таким образом оно остается голым и одиноким, не согласованным с сопутствующими и смягчающими соображениями, которые дают остальные мнения этого человека. Такая процедура - это искажение, по крайней мере, по духу. Это все равно что процитировать первую половину предложения и опустить все, что следует за авторским "но" в его середине.

В любом случае, жесткое и быстрое, полное и двойное (*gemina*), божественное предопределение, как к аду, так и к раю, было слишком непримиримым для каролингской церкви. Эта доктрина и его собственный несговорчивый нрав заточили несчастного ее провозвестника в монастырскую темницу до самой смерти. Это было чудовищно, так же чудовищно, как, например, транссубстанция! Но транссубстанция спасала; и хотя Церковь могла вынести учение об избрании избранных к спасению, она восставала против

противоположного умозаключения, об избрании проклятых в ад, которое слишком резко противоречило сладкому и прекрасному учению о том, что Христос умер за всех. Богословы одного и более поколений были втянуты в борьбу, которая имела менее окончательный результат, чем пасхальные споры. Даже сегодня не все ясно с согласованием человеческой свободной воли со всемогущим предведением[270].

Был один человек, который был втянут в борьбу за предопределение, хотя для него она не имела кардинального значения. Неоплатонические принципы Иоанна Скота Эриугены едва ли позволяли ему видеть во зле нечто большее, чем небытие, и заставляли его проследить все фазы реальности по нисходящей от первоисточника. Его интеллектуальная позиция, интересы и способности были исключительными и, тем не менее, несли на себе отпечаток особенностей его времени, из которого не мог вырваться даже Эриугена. Это был ирландец, который по приглашению прибыл ко двору Карла Лысого и много лет, пока его ортодоксальность не стала слишком подозрительной, возглавлял дворцовую школу. Возможно, он умер около 877 года.

Эриугена был, прежде всего, человеком образованным, широко начитанным в трудах греческих отцов. Из *"Небесной иерархии"* Псевдо-Дионисия и других источников он впитал огромную порцию неоплатонизма. Не следует думать, что он всегда был оригинальным мыслителем. Значительная часть его литературных трудов совпадает с трудами современников. Он был переводчиком трудов Псевдо-Дионисия, так как знал греческий язык. Затем он составлял или компилировал комментарии к этим трудам. Он в высшей степени заботился о плодах тех способностей, которыми был наделен в высшей степени. Он, человек, наделенный способностями к приобретению знаний, любил учиться; он, человек, наделенный способностью к конструктивному мышлению, любил рациональную истину и труд ее систематического и силлогистического изложения. Он приписывал первичную достоверность тому, что было истинным в силу логики, и в своей душе ставил разум выше авторитета. Некоторые из его современников с проницательностью, проистекающей из отвращения, уловили его самодостаточный интеллектуальный настрой. В основе их отвращения лежала та же причина, что и спустя столетия в основе отвращения святого Бернарда к Абельяру. То, что Абельяр считал себя кем-то! Вот в чем был корень отвращения святого. И точно так же добрый диакон Флор Лионский написал яростную полемику не только против Эриугены, но и против его отвратительных взглядов на предопределение. Эриугена, мол, спорит с человеческими аргументами, которые он черпает из философии и за которые он ни перед кем не несет ответственности. Он не приводит никаких авторитетов Отцов, "как будто осмеливаясь собственным предположением определять, чего следует придерживаться и чему следовать"[271]. Это не то, как любили спорить каролингские церковники, а скорее с подтвержденными предложениями Августина или Григория. Очевидно, что Эриугена не был одним из них.

Если бы его сочинения были раньше поняты, они были бы раньше осуждены. Но люди не понимали, какие неоплатонические, пантеистические и эманационные принципы излагает этот ирландец из-за моря. Великий святой, ставший Сен-Дени Французским, был авторитетно (и самым абсурдным образом) отождествлен с Дионисием Ареопагитом, который слышал проповедь Павла и, согласно растущей легенде, обрел мученический венец недалеко от Парижа. Об этом писал в своем Житии аббат Хильдуин;[272] это подтвердил Хинкмар, великий архиепископ Реймский, который, завершая обсуждение этого вопроса, сказал: "veritas saepius agitata magis splendescit in lucem!"[273] Эриугена, похоже, был переводчиком его святых писаний и мог считаться излагателем его исключительно блестящих истин. Он также мог использовать язык Отцов. Так, в своей книге о

предопределении он цитирует Августина: "Философия, которая есть изучение мудрости, есть не что иное, как религия".[274] Но он не собирался продолжать понимать то, что имел в виду Августин. Он медленно раздвигает свои когти в следующих предложениях, которые не стоят в начале его великого труда *De divisione naturae*.

Говорит Магистр, поскольку работа написана в форме диалога: "Тебе известно, полагаю, что то, что предшествует по природе, имеет большее достоинство, чем то, что предшествует во времени".

Отвечает Discipulus: "Это известно почти всем".

Продолжает Магистр: "Мы узнаем, что разум предшествует природе, но власть предшествует времени. Ибо хотя природа была создана в один момент со временем, власть не началась с началом времени и природы. Но разум возник вместе с природой и временем от начала вещей".

Дисципул сжимает материю: "Сам разум учит этому. Авторитет иногда проистекает из разума, но разум никогда не проистекает из авторитета. Ибо всякий авторитет, не утвержденный истинным разумом, кажется слабым. Но истинный разум, поскольку он утвердился в своей собственной силе, не нуждается в укреплении никакими авторитетами"[275].

Никаких сомнений в том, что здесь есть когти! Разум выше авторитета - не предшествует ли он также вере? Эриугена не настаивает на таком развороте христианской позиции. Но его "*De divisione naturae*" была обоснованной конструкцией, хотя, конечно, материалы были не его собственными. Это не была небрежно составленная энциклопедия, которую Исидор, Беда или Рабанус могли бы представить под таким названием. В ней не описывались все известные писателю объекты природы; но она рассуждала о природе метафизически и представляла свое пространное изложение в виде длинного аргумента в связной силлогистической форме. При этом он уважал заимствованные материалы и сохранял их особенности - за исключением Писания, которое Эриугена признавал высшим авторитетом! Разумеется, он толковал его образно; так же поступали и все остальные. Но он отличался от других толкователей и от Отцов Церкви, если не в степени, то в роде. Ведь его толкование было систематической переделкой фраз Писания в соответствии со своей системой. Он изменял смысл с такой же ясной целью, как когда-то это делал Филон Александрийский. Дохристианский иудей превратил Пятикнижие - разумеется, придерживаясь его авторитета, - в платоническую философию; так и Эриугена путем образных толкований превратил Писание в полухристианскую неоплатоническую схему.[276] Логическая природа этого человека была сильна в нем, настолько сильна, что в своей работе он не мог не представить все темы как составные части силлогистической и систематизированной философии.[277] Если он заимствовал свои материалы, он также властно делал их своими собственными. Он предстает как единственный человек своего времени, который действительно мог строить из материала, полученного из прошлого.

Даже за пределами такой острой богословской полемики, какую мы рассматривали, насущные потребности политических или церковных споров могли заставить способного человека думать самостоятельно даже в девятом веке. Таким человеком был Клавдий, епископ Туринский, противник поклонения образам и мощам, а также других суеверий, слишком грубых для , который был последователем Августина.[278] А другим таким человеком, еще более явным, был Агобард, архиепископ Лионский (ум. 840), смелый и энергичный человек, ясно видящий и просвещенный, постоянно занятый вопросами, представляющими живой интерес, на которые его натура откликалась быстрее, чем на богословские изыскания. Вникая в дела своей епархии, Церкви в целом и империи, он

выражает взгляды, которые сделал своими собственными. Практические вопросы, занимавшие его ум, вызывали в нем личную оригинальность. Его труды являются яркими иллюстрациями оригинальности, которую вызывали актуальные вопросы в эпоху Каролингов. Они были направлены против распространенных суеверий и деградировавших религиозных взглядов, или против евреев, чье агрессивное процветание на юге Франции беспокоило его; или они были политическими. В общем, они были плодом живого вопроса. Например, его столь часто цитируемый памфлет "Против глупого мнения толпы относительно града и грома"[279], несомненно, был вызван невыносимыми условиями, изложенными в первом предложении:

"В этих краях почти все люди, знатные и простые, горожане и деревенские, старые и молодые, думают, что град и гром могут быть вызваны по желанию людей. Люди говорят, когда слышат гром и видят молнию: "*Aura levatitia est*". Когда их спрашивают, что это может быть за *аура*, одни стыдятся или мучаются совестью, а другие, с дерзостью невежды, утверждают, что воздух поднимается (*levata*) заклинаниями людей, называемых *Tempestarii*, и поэтому называется "поднятым воздухом"".

Против этой глупости Агобард приводит не физические объяснения, а тексты Писания, показывающие, что только Бог может поднимать и укладывать бури. Возможно, он считал такие тексты лучшими аргументами для тех, кто в них нуждался. Манера письма вполне разумна, и читатель понимает, что здравомыслящий архиепископ, помимо аргументов из Писания, считал эти представления нелепыми, а также вредными[280].

В том же духе Агобард выступал против испытаний боем и мытарствами. Несомненно, Бог может таким образом возвестить о своем праведном суде, но не следует ожидать, что его можно вызвать способами, столь противоречащими справедливости и Писанию; опять же, он цитирует множество текстов, рассматривая этот вопрос рационально[281]. С другой стороны, его книга против поклонения изображениям состоит из выдержек из Августина и других церковных авторитетов. Здесь не требовалось оригинальности, когда тема, казалось бы, была так исчерпывающе и авторитетно рассмотрена[282].

Нельзя так легко следовать за Агобардом в его язвительных трактатах против иудеев. Несомненно, этот вопрос также предстал перед ним как чрезвычайная ситуация, требующая решения, и он был справедлив в своем утверждении, что языческие рабы, принадлежащие евреям, могут быть обращены и крещены, а затем не должны быть возвращены своим прежним хозяевам, но вместо этого должен быть выплачен денежный эквивалент. Вопрос был важен из-за его частоты. И все же не стоит одобрять его аргументы, как бы неоригинальны они ни были. Он дает ход распространенным клеветам на евреев, а затем долго цитирует отрывки из Отцов Церкви, чтобы показать, с каким отвращением они относились к этому народу. Затем он излагает отвратительные мнения ненавистной расы и перебирает Писание, чтобы доказать, что евреи в нем авторитетно и неопровержимо осуждены[283].

Годы зрелости Агобарда относятся к смутному времени, наступившему с восшествием в 814 году на престол Карла Великого некомпетентного Людовика. В последовавших за этим спорах и войнах Агобард проявил себя как искусный политический партизан и писатель. Его политические трактаты, несмотря на постоянное цитирование Священного Писания, принадлежат ему самому и отличаются оригинальностью, вызванной ситуацией, на которую они были написаны.

Что-то из оригинальности, которую насущная политическая необходимость придала этим трактатам Агобарда, могло бы быть передано и такой истории, которая была бы занята

современными событиями. До тех пор, пока историк был простым отрывочным летописцем, извлекающим свои сухие резюме из трудов прежних людей, его работа не могла пробудить в нем независимость замысла или изложения. Это должно было прийти с критикой старых авторитетов. Но критика едва зарождалась среди Каролингов, слишком поглощенных задачей постижения унаследованного материала, чтобы взвешивать его, и слишком потрясенных авторитетом прошлого, чтобы сомневаться в истинности передаваемых им утверждений. Отрывки, однако, не могли рассказать о волнующих событиях того периода, в котором жил каролингский историк. Ему пришлось бы изложить свое собственное восприятие и понимание этих событий, причем в манере и на языке, которые в меньшей или большей степени были его собственными: в меньшей степени - в тех слабо начинающихся Анналах, или Ежегодниках, в которых излагались события монастырской жизни или более крупные происшествия, о которых доходило сообщение из внешнего мира; [284] в большей степени, однако, в более правдивой истории какой-либо темы, представляющей живой и последовательный интерес. В последнем случае писатель должен представить свою концепцию событий, а вместе с ней и что-то от себя [285].

Примером такой необходимой оригинальности в написании современной истории является работа графа Нитхарда. Он был сыном дочери Карла Великого Берты и Ангильберта, советника и друга императора на всю жизнь. Его родители не были мужем и женой, поскольку Карл не позволял своим дочерям выходить замуж по политическим соображениям; но отношения между ними были открытыми и, очевидно, одобренными государыней. Ангильберт учился в дворцовой школе вместе с Карлом Великим и сам стал автором латинских стихов. Он часто был послом своего государя и продолжал активно участвовать в делах до последних лет жизни, когда стал мирянином-аббатом богатого монастыря в Пикардии и принимал в качестве гостя своего императора и виртуального тестя. Он умер в один год с Карлом.

Как и его отец, Нитхард получил образование в дворцовой школе, возможно, вместе со своим кузеном, которому предстояло стать Карлом Лысым. Он сохранил верность этому королю, чьим доверенным лицом он стал. Он был дипломатом и полководцем в войнах, последовавших за смертью Людовика Благочестивого; он чувствовал себя обязанным изложить со своей стороны историю раздоров между сыновьями Людовика в "четыре книги истории", каковыми они и стали. [286] Вовлеченный вместе со своим королем в тот самый ураган (*eodem turbine*), он описывает те бурные времена, которые они вместе преодолевали, даже когда он писал. Этот человек действия не мог не представить себя, свои взгляды, свой темперамент, повествуя о событиях, в которых он участвовал. Во всем чувствуется перо участника событий, в данном случае честного сторонника своего короля и врага тех, чье поведение отдавало разделенное королевство на растерзание. Поэтому энергичное повествование этого благородного Франка отличается оригинальностью, которая присуща писаниям людей действия, когда их литературные способности достаточны, чтобы позволить им вложить себя в свои сочинения.

Занимаясь интеллектуальными или научными интересами эпохи Каролингов, мы не должны забывать, как мало было людей, которые их продвигали, и как мало было мест, где они процветали. Была центральная группа непредубежденных мирян и церковнослужителей в дворцовой школе или при дворе в его путешествиях, которые были далекими и быстрыми. Затем были монастырские или епископальные центры образования, как в Туре, Реймсе или Фульде. Ученики выносили из этих школ драгоценную толику знаний и шли по жизни как образованные люди, живущие в миру, или жили как ученые компиляторы, читая в

монастыре. Но лучи их просветительского влияния были скудны среди огромного невежества того периода.

Классифицировать интеллектуальные интересы Каролингов по темам было бы неверно, поскольку это внесло бы фиктивный элемент индивидуальных предпочтений и способностей, как если бы каролингский ученый по собственной воле занимался математикой, а не грамматикой, или астрономией, а не теологией. В общем, все сводилось к чтению и обучению по таким книгам, как *"Origines"* Исидора, где рассматривались все темы без разбора, или по Беде, или по трудам Августина или Григория, где каждая тема была лишь частью энциклопедического изложения отношений между душой и Богом и пути души к спасению.

Что же заботило этих людей? Естественно, прежде всего, об элементах своего начального образования, об изучении семи искусств. Они занимались грамматикой и риторикой, а также диалектикой, которая иногда была риторикой и формальной логикой. Логика, для тех, кто изучал ее серьезно, начинала формироваться как важная умственная дисциплина. Четыре ветви квадривиума изучались более несерьезно. Знания в области арифметики, геометрии, музыки и астрономии (в качестве пятого можно добавить медицину) были такими, какими они могли быть в каждом отдельном случае - всегда рудиментарными, и обычно скорее меньше, чем больше.

Однако все это, а это было не так уж много, было лишь подготовкой, если человек должен был серьезно стремиться к мудрости. Мудрость заключалась главным образом в богословии, то есть во всем спасительном содержании Писания, как его понимали и толковали Григорий и Августин. Не было практически ни одного смертного знания, которое не включало бы в себя этот диапазон толкования Писания. Он охватывал такие знания о физическом мире, которые позволили бы понять процесс творения, описанный в Бытие; он охватывал все, что можно было узнать о человеке, о его физической природе и, несомненно, о его духовной части. Здесь христианская истина могла обратиться к лучшей языческой философии за иллюстрацией и рациональным подтверждением, насколько это подтверждалось. Если же нет, то это была пагубная фальшь.

Так смотрело на это дело христианское благочестие. Но у благочестивых людей обычно есть свои мирские причуды, сладкие, как ворованный плод. Эти каролингские ученые, человек в орденах и человек без орденов, изучали латинских поэтов, историков и ораторов. И в своих образных или поэтических настроениях, следуя классическому метру, они воспроизводили в своих стихах классические фразы и чувства. Люди, создававшие их, - это мог быть Алкуин, Теодульф или Валафрид Страбон - выбирали для своих стихов то, что хотели; но форму и форму изложения они брали у Вергилия и других старых поэтов. Античное влияние, столь сильное в эпоху Каролингов, включало в себя гораздо больше, чем вопросы изящной культуры, такие как поэзия и искусство, или даже риторика и грамматика. Оно включало в себя накопленный опыт в области права и институтов, который все еще составлял основу гражданской жизни. Рабанус Маурус понимал ее таким образом. И, в значительной степени воспринятая таким образом, античность сохранилась в каролингское время в качестве координатной доминанты вместе с латинским христианством. Ни то, ни другое еще не было затронуто платежеспособными процессами трансмутации в новые человеческие способности и силы. Тем не менее, этому античному выживанию было суждено перейти в способы и формы, принадлежащие в равной степени как средневековью, так и античности; и, переосмысленное таким образом, оно должно было стать расширяющим и информирующим элементом средневековой личности.

Точно так же и патристическое христианство, дошедшее до времен Каролингов, должно было быть не только понято и изучено, но и перестроено этими болезненными учениками, чтобы они и их преемники могли лучше его понять. Они не должны были органично изменять патристические формы, преобразуя их в средневековые способы понимания. Это должны были придумать или, скорее, достичь более поздние люди, жившие в те века, когда патристическое наследие доктрины, долго хранимое и лелеемое, пропитало всю духовную природу средневековых мужчин и женщин и само трансмутировалось в том, что оно трансформировало.

ГЛАВА XI

МЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ОДИННАДЦАТОГО ВЕКА: ИТАЛИЯ

- I. От Карла Великого до Гильдебранда.
- II. Человеческая ситуация.
- III. Итальянская преемственность античной культуры.
- IV. Интеллектуальное благочестие Италии: Петр Дамиани и святой Ансельм.

I

Империя Карла Великого не могла существовать долго. Две очевидные причины, помимо прочих, были достаточны, чтобы предотвратить это. Ни одно правительство (за исключением тех случаев, когда его временно приводил в действие какой-нибудь необычный правитель) не могло контролировать столь огромные и широко разделенные области, включавшие большую часть нынешней Германии и Австрии, большую часть Италии, Франции и Низких стран. Большая часть этой империи была почти бездорожной, и нигде не было хороших дорог и средств передвижения. Затем, в качестве второй причины, в пределах этих разнообразных и единых земель проживало или передвигалось множество народов, отличавшихся друг от друга по крови и языку, по условиям жизни и степени цивилизованности или варварства. Не существовало власти, которая могла бы ни удерживать их в подчинении, ни превратить их в составные части империи[287].

Были и другие, более конкретные причины распада: франкский обычай делить королевство привел к войне между Людовиком Благочестивым и его сыновьями, а затем и между последними; ни один из отпрысков дома Каролингов не справился с ситуацией; в условиях последовавших волнений королевская власть ослабла, и на ее место пришла местная защита или угнетение; постоянные войны истощали силы империи, и особенно Австрии, в то время как извне норманны, славяне и сарацины нападали, вторгались, грабили повсюду. Эти мародеры все еще были язычниками или упрямыми последователями пророка, в то время как христианство было узами единства и империи. Карл Великий и его сильные предшественники смогли таким образом рассмотреть и использовать Церковь; но более слабые преемники, начиная с Людовика Благочестивого, слишком жаждавшие помощи и

покровительства Церкви, оказались подчинены ей, как тростник, который ломается и протыкает руку.

Эти причины быстро привели к фактическому распаду империи. С другой стороны, в Западной Европе возродилась мощная концепция. Людовик Благочестивый, ставший императором еще при жизни Карла Великого, соединил своего старшего сына с ним в качестве соправителя, а двух младших сыновей сделал королями, надеясь таким образом сохранить единство империи. Если это единство сразу же превратилось в имя, то это было имя, над которым можно было колдовать; и соответствующий имперский факт должен был вновь стать актуальным благодаря первому саксонскому Оттону, человеку, достойному пронестись сквозь годы и сжать руку великого Карла.

Полтора века, предшествовавшие 962 году, когда Оттон был коронован как император, принесли с собой политические и социальные изменения. На западе, в старом Нейстрийском королевстве, которое должно было стать ядром средневековой Франции, каролингская линия выродилась в дегенератов по фамилии Благочестивый, Лысый, Стыдливый, Простой и Толстый. Графы Парижские, Одо, Роберт, Хью Великий и, наконец, Хью Капет, играя что-то вроде старой роли дворцовых мэров, становились фактическими правителями, хотя только в 987 году последний по имени Хью был официально избран и помазан в короли.

Другие великие дома также возникали на территории Франции, которая была очень далека от власти последних Каролингов или первых Капетингов. В 911 году был заключен договор между норманном Ролло и Карлом Простым, который можно считать символом превращения норманнов из вольных разбойников в горожан, сменивших веру. Ролло получил земли между Эптом и морем, до границ Бретани, а также временные привилегии, предоставленные тем же Карлом Простодушным, на грабежи и разбои в последней. Но через поколение доблестный граф Алан из Крученой Бороды изгнал грабителей и основал феодальное герцогство, долгое время носившее имя Бретань. Аналогичным образом, под влиянием необходимости защиты от вторжения грабителей, были образованы феодальные княжества во Фландрии, Шампани, Бургундии, Аквитании, Лангедоке.

В то время, когда Хью Капет приблизился к своей королевской судьбе, его брат был герцогом Бургундии, герцоги Нормандии и Аквитании - его шуринами, а Адальберон, архиепископ Реймский, - его приверженцем. Как король, избранный своими пэрами, он имел лишь те королевские права, которые проистекали из феодального почтения и верности, которые они ему оказывали. Однако он, вместе с духовенством, считал, что его посвящение Церковью дает ему прерогативы франкских государей, которые были созданы по образцу римских императоров и ветхозаветных царей. Линия Капетингов должна была долгое время стремиться оправдать эти высокие притязания против контрпритязаний феодальных вассалов, которые по отдельности могли быть сильнее короля[288].

Аустразия, восточное франкское королевство, составляла центр тех частей империи Каролингов, которые должны были остаться германскими. В этих землях, как и на Западе, шел процесс феодальной дезинтеграции. Большие территориальные разрывы были обусловлены расовыми или *стаммовыми* различиями. Саксы, франки, баварцы, суабы никогда не были единым народом. В X веке каждый из этих *стаммов* вместе с землей, на которой он проживал, составлял герцогство; кроме того, существовали марки или пограничные владения, каждое из которых подчинялось своему маркграфу, на котором лежала обязанность отражать внешних врагов. Эти подразделения, закрепленные различиями в

праве, языке и крови, были призваны предотвратить образование сильного королевства, подобного французскому.

Однако то, что должно было стать настоящей германской королевской властью, произошло от герцогского саксонского дома. После провала немецкой ветви Каролингов в 911 году королем был избран Конрад, герцог Франконии, с согласия саксов и суабцев. После нескольких лет борьбы, в основном против власти саксонского герцога Генриха, Конрад после своей смерти в 918 году высказался в пользу своего более сильного соперника. После этого королем стал Генрих, названный в позднейших легендах "Парикмахером", и, сохранив королевскую власть против непокорных, успешно сражаясь с венграми и богемцами, он умер в 936 году, назвав своим преемником сына Оттона.

Правление последнего должно было быть долгим и великим. Его освятили в Экс-ла-Шапель в базилике Карла Великого, тем самым с самого начала показав, что и кого он имел в виду. Тогда и впоследствии пришлось подавлять всевозможную внутреннюю оппозицию. В первую очередь должны были быть уничтожены его собственные братья-конкуренты, а вместе с ними герцоги Баварии, Франконии и Лотарингии, которых Оттон завоевал и заменил людьми, связанными с ним узами крови или брака. Далеко на Западе он дал почувствовать свою власть, улаживая дела между Людовиком и Хью Великим. Венгры и славяне тщетно нападали на его королевство. Для их сдерживания устанавливались новые *марки*, основывались новые епископства, купели миссионерского христианства и оборонительные крепости.

Тогда Оттон обратил свой взор на юг, за Альпы. Сказать, что Италия была больна смутой и коррупцией и подвергалась нападению всех врагов, значит дать лишь негативную и наименее интересную сторону. В ней было больше цивилизованной жизни и образования, чем в любой северной стране; она отличалась от севера в своей политике и институтах. Феодализм не закрепился там широко, хотя римские бароны, ставившие и не ставившие пап, представляли его; и во многих регионах, как позднее у норманнов на юге, должно было существовать феодальное землевладельческое дворянство. Но в Италии именно город, будь то под гражданским или епископальным управлением, или под властью деспота, играл ведущую роль и должен был поддерживать жизнь полуострова преимущественно городской, как это было в римские времена.

В Италии X века было достаточно претендентов на королевский и даже императорский титул. В Риме царили раздоры, а папская власть почти угасла. Папа следовал за папой, чтобы царствовать или быть свергнутым со своего трона - их было восемь в период с 896 по 904 год. Затем в Риме началось господство печально известной, но энергичной Феодоры и ее дочери Марозии, создательниц и, возможно, любовниц пап, а также лидеров феодального насилия. Марозия вышла замуж за некоего доблестного Альберика, "маркграфа из Камерино" и предтечу многих последующих итальянских солдат и тиранов судьбы. Когда он пал, она снова вышла замуж и свергла папу Иоанна X., который одержал верх над ее первым мужем. В 931 году она сделала своего сына папой под именем Иоанна XI. В качестве третьего мужа она взяла некоего короля Гуго, бургундца; но другой ее сын, второй Альберик, взбудоражил город, изгнал его и провозгласил себя "принцем и сенатором всех римлян".

Именно в эту Италию вмешался Оттон в 951 году, привлеченный, возможно, обидами королевы Аделаиды, вдовы сына Гуго, Лотаря, безземельного короля, поскольку Маркграф Беренгар вытеснил его из итальянских владений. Теперь этот Беренгар преследовал и заключил королеву-вдову в тюрьму. Она сбежала; Оттон спустился с Альп и женился на ней; Ломбардия покорилась; Беренгар бежал. На этот раз Оттон не продвигался к Риму: ему

мешало многое - отказ Альберика принять его, а за его спиной в Германии восстание его собственного сына Лиудольфа, которому помогал архиепископ Майнца, а затем и те, кого Оттон оставил в Италии, чтобы они представляли его, когда он спешил на север. Для короля наступили тяжелые времена, и венгры хлынули через границы, чтобы воспользоваться замешательством. Но звезда Оттона торжествовала и над мятежниками, и над венграми - кровавая звезда для последних, о чем свидетельствуют равнины Леха, где с ними расправились так, что они больше никогда не опустошали немецкие земли.

Теперь власть Оттона достигла зенита. Он упорядочил германские герцогства, наполнил архиепископства верными слугами, привязал к себе немецкое духовенство подарками и новыми устоями и правил им как еще один Карл Великий. Пришло его время стать императором, императором, как Карл Великий, а не как последующие слабаки. В 961 году он снова вступил в Италию, где его встретили с всеобщим одобрением, как людей, жаждущих избавления. Он был коронован в Павии; войска вновь враждебного Беренгара рассеялись перед ним. В феврале 962 года он был помазан императором в Риме Иоанном XII, сыном того второго Альбериха, который отказался открыть ворота, но чей развратный сын призвал на помощь могущественного германца. Вновь была создана Священная Римская империя германцев, чтобы продержаться некоторое время у власти и продолжить титулованное существование в течение восьми веков.

Власть первого Оттона была настолько подавляющей, что папство не смогло избежать временного подчинения, которого заслуживало его мерзкое состояние. А Империя была его честным покровителем, на благо обоих. Так продолжалось во времена правления Оттона II, умершего в 983 году в возрасте двадцати восьми лет, и его сына Оттона III, умершего в 1002 году в возрасте двадцати двух лет, мечтателя и потенциального вселенского властителя. Затем наступило практичное правление второго Генриха (1002-1024), который по-прежнему помогал церкви и смиренно управлял ею. За ним, верный имперской традиции, последовал Конрад II.^[289] Его сменил в 1039 году сын Генрих III, благодетельный и процветающий, если не сказать дальновидный, который снова заботился о Церкви и государстве и имперски сдерживал папство, само бессильное в тисках римских баронов и графов Тускулумских. Генрих без колебаний убрал сразу трех соперничавших пап (1046) и назначил немца Климента II. Это был достойный человек, но еще более достойным был другой немец, его преемник, Лев IX. (1049-1054), поднял папство из итальянской трясины и направил его полным ходом к абсолютному духовному господству, которое должно было подчинить себе королей и князей. Но у руля уже стоял некий дьякон Хильдебранд, которому суждено было направлять папскую политику на протяжении всех правлений сменявших друг друга пап, пока он сам не был провозглашен Григорием VII. (1073-1085).^[290]

С понтификатом Гильдебранда, который, по правде говоря, начался еще до того, как он сел на кафедру Петра, реформаторские духи среди духовенства, пробужденные его острой политикой, направили свои усилия на возвышение своего ордена. Во всех странах церковь, обремененная своими владениями, казалось, вот-вот станет феодальной и светской. Епископы и аббаты назначались королями и великими феодалами и получали от них земли в качестве вотчин, за которые назначенный священнослужитель приносил дань и обязывался выполнять феодальные обязанности. Церковные вотчины не стали наследственными только потому, что епископы и аббаты не могли вступать в брак; на самом же деле огромное количество низшего духовенства жило в состоянии брака или "наложничества". Очевидно, что безбрачие духовенства было жизненно важным вопросом церковной реформы, как и инвеститура и симония. В средневековых условиях наиболее открытой формой этой "ереси", названной по имени Симона Магуса, был крупный подарок от нового настоятеля своему

феодалу, который инвестировал его в аббатство или епископство. Такая симония не была неправильной с феодальной точки зрения и могла представлять собой долг епископа или аббата перед своим господином.

Очевидно, что для реформы и освобождения Церкви, для того чтобы она стала мировой державой, а не осталась полусветским местным учреждением в каждой стране, необходимо было уничтожить три тесно связанных между собой порока: симонию, инвеституру мирян и неложничество клириков. К этой грандиозной задаче папство приступило под руководством Гильдебранда.^[291] В его понтификат борьба с верховным представителем светской власти, то есть с Империей, дошла до столкновения с инвеститурой. Светским противником Григория был Генрих IV, трагически и недостойно прославившийся; для него этот конфликт оказался дорогой, по которой он добрался до Каноссы, влекомый анафемой папы, а также доведенный до этого позора восставшей Германией (1076, 1077). Генрих был побежден, хотя отвращение к затянувшейся войне заставило Григория покинуть Рим, чтобы умереть изгнанником за дело, которое он считал праведным.

Между папством и светской властью, представленной в этой борьбе Империей, не могло существовать мирного равноправия. Превосходство духовного и вечного над плотским и временным должно было быть доказано; и в выражениях, не допускающих ни ограничений, ни условий, Гильдебранд утверждал вселенскую юрисдикцию Церкви на земле. Власть, данная Христом Петру и его преемникам, папам, была абсолютной на вечные времена. Не должна ли она включать в себя мимолетные мгновения земной жизни, важные только потому, что определяют вечный жребий человека? Божественное дарование было дано без оговорок и исключений *in saeculo*, а также для жизни грядущей. Если духовные люди находятся под юрисдикцией Папы, не должен ли он также удерживать светских людей от их нечестия?^[292] Разве короли были исключены, когда Господь сказал: "Ты - Петр"?^[293] Нет; спасение душ требует, чтобы Папа имел полную власть *на земле*, чтобы подавлять волны гордыни оружием смирения. *Папский диктат* 1075 года делает папу главой христианского мира: Римская церковь была основана только Богом; только римский понтифик по праву называется *вселенским*; только он может использовать императорские знаки отличия; только его ноги должны целовать все князья; он может низлагать императоров и освобождать подданных от верности; и его не может судить никто^[294].

В течение полутора столетий после правления Григория папство почти достигло осуществления притязаний этого великого строителя его власти.^[295] Кованое жертвоприношение Константина было фактически превзойдено; и самые далекие надежды Льва I, первого, второго и третьего Григориев были более чем осуществлены.

II

Каролингский период можно сравнить с судном, стоящим у причала и принимающим на борт груз - бочки с античной культурой и огромные ящики с патристическим богословием. Тогда Западная Европа одиннадцатого века будет тем же судном, которое отправляется в путь по средневековому океану.

Это один из вариантов постановки вопроса. Более близкое уподобление, которое уже использовалось, - это сравнение каролингского периода с похотливым школьником, который учит уроки и мало что соображает сам. К одиннадцатому веку он покидает школу, хотя все еще впечатлителен, ему еще многому предстоит научиться; но он уже начал мысленно перелистывать свои уроки и немного размышлять о том, что он приобрел, - даже

начал выбирать из них, но все еще под властью целого. Он постигает очарование античной культуры, человеколюбивой литературы, столь неисчерпаемой в своих профанных прелестях; он осознает духовное значение патристической доли своего обучения и уже чувствует силу эмоций, заложенную в латинской формулировке христианской веры. Вместе с тем он начинает развивать собственную индивидуальность.

Говоря более определенно, следует сказать, что вместо одного такого подающего надежды юноши есть несколько, или, скорее, их группы, сильно отличающиеся друг от друга. Предки некоторых из этих групп были цивилизованными и образованными людьми, в совершенстве владеющими античной и патристической программой, которой, как предполагается, была занята наша молодежь. Праотцы других групп были рустиками, или грубыми скотоводами и охотниками, жестокими воинами, которые когда-то служили, а в последнее время скорее властвовали над культурными предками других. Но и предки других многочисленных групп были отчасти культурными, а отчасти грубыми. Очевидно, что эти группы молодежи различаются по крови и по родовым признакам; очевидно также, что античная и патристическая программа обучения для одних из них совершенно новая, в то время как другие проходили ее на коленях у своих отцов.

Различные молодежные группы представляют итальянцев, немцев, жителей Франции и Британских островов. О германцах девятого века можно смело говорить как о школьниках, только что столкнувшихся с христианством и античной культурой. Так же и с саксонским населением Англии. В отношении итальянцев все не так однозначно, ведь они не недавно познакомились с этими вопросами. Однако их домашние дела были нарушены, а сами они ослабли в учебе. Поэтому им тоже предстоит многому научиться заново, и их можно рассматривать как прогульщиков, испачканных и замаранных, а возможно, и освеженных в памяти событиями времен их прогулов, и теперь возвращающихся к урокам, которые они основательно подзабыли.

Очевидно, что при рассмотрении интеллектуального состояния Западной Европы в десятом и одиннадцатом веках будет удобно рассматривать каждую страну по очереди: кроме того, географический подход более уместен, чем тематический, поскольку выбор между одной дисциплиной и другой был все еще невелик. Большинство по-прежнему без разбора поглощало то, что пришло из прошлого, изучая разнородные вопросы по одним и тем же книгам, по одним и тем же заброшенным сборникам. Они читали *"Этимологии"* Исидора или соответствующие труды Беда, следовали, как положено, *"Тривиуму"* и *"Квадривиуму"*. В священном обучении они могли читать комментарии к Писанию Рабануса Мавра или Валафрида Страбона или изучать труды Августина. Это все еще оставалось главным занятием, а все остальное, если смотреть на это правильно, было вспомогательным. Тем не менее между священной и профанной литературой существовало еще более жестокое расхождение в выборе. Повсюду были люди, которые любили сквернословие само по себе, и те, кто считал, что ради своей души они должны от него воздерживаться.

Чтобы увидеть дальнейшее расхождение в предпочтениях, следует дождаться двенадцатого века. Тогда многие люди будут поглощены изучением религии, а другие займутся логикой и метафизикой, причем желание знать будет в них сильнее, чем страх перед адом. Другие будут изучать *"грамматику"* и классику, или, опять же по сознательному выбору, посвятят свои силы гражданскому или каноническому праву. В последующих главах, в основном касаясь этого кульминационного средневекового времени, включающего в себя двенадцатый, тринадцатый, и, по крайней мере, ради Данте, первую часть четырнадцатого века, мы рассмотрим эти различные отрасли интеллектуальной деятельности в

тематическом порядке. Но для более раннего времени, которое все еще окутывает нас, мы переходим от земли к земле, как в туре интеллектуальной инспекции.

III

Начнем с Италии. Между ее античной цивилизацией и средневековым развитием не было перерыва, а лишь период депрессии и упадка. Несмотря на переход от язычества к христианству и наплыв варваров, сохранялись и расовая непрерывность, и преемственность культуры. Итальянский род сохранил свой численный перевес, а также способность превращать новых людей в подобие себя. Природные качества страны, наличие городов и античных построек способствовали итальянизации готского, лангобардского, германского, норманнского происхождения. Латинская гражданская реминисценция, традиции, обычаи пронизывали общество и препятствовали росту феодализма. Италия оставалась городской и продолжала отражать античное время. "Консулы и трибуны надолго пережили утрату своих античных функций, сохранилась слава античных героев, мифических и исторических. Флоренция чтит Марса и Цезаря, Падуя - Антенора, Кремона - Геркулеса. Такие имена оставались поистине эпонимическими. Другие города претендовали на место рождения Плиния, Овидия, Вергилия. Алтарь мог больше не посвящаться языческому герою, но город сохранял его имя на памятниках, украшал его причудливую гробницу, штамповал его чучело на монетах или хранил его в общинной печати. Конечно, образы троянской саги были актуальны для всей земли, которая, как бы ни была разделена, осознавала себя Италией. *Te Italia plorabit*" - пишет пизанский поэт XI века о молодом пизанском дворянине, павшем в Африке.

В Италии, как ни в какой другой стране, течения античной образованности, потревоженные, но не прерванные, ясно пронеслись через тот долгий период нашествий, катастроф и перестроек, который начался со времен Алариха. При последующих языческих императорах, а также при Константине и его преемниках частные школы грамматики и риторики пришли в упадок. Учеников, склонных и способных платить, становилось все меньше. Поэтому императоры учредили муниципальные школы в городах Италии и провинциях. Города пытались уклониться от этого бремени, и учителям, чья зарплата поступала с опозданием, приходилось обращаться за поддержкой к частным ученикам. В Италии всегда существовал определенный спрос на обучение грамматике и праву. Предложение росло и падало в зависимости от счастливого или опустошенного состояния страны. Теодорих, остгот, восстановил муниципальные школы в своих владениях. После него пришли новые беды, например, от лангобардов, пока и они не окультурились под влиянием итальянских условий, а их короли и вельможи стремились поощрять и приобретать образование и культуру, которые были нарушены их приходом. В седьмом и восьмом веках уровень образования был очень низким; но есть свидетельства непрерывного существования светских школ, частных или муниципальных, во всех важных городах, начиная с восьмого века и заканчивая десятым, одиннадцатым и так далее. Они не давали религиозного образования, но обучали грамматике и классической литературе, праву, искусству составления документов и написания писем. Первые отрасли обучения выглядят в Италии необычайно профанированными. Литература, служившая примером принципов грамматики, была языческой и классической, а выдуманные темы, на которых ученики упражнялись в красноречии, продолжали быть такими, на которые можно было бы ораторствовать во времена Квинтилиана. В интеллектуальном плане обучение было нищенским, но следует отметить, что в Италии никогда не прекращались школы, созданные мирянами для мирян, где обучение профанным и светским вопросам передавалось и принималось ради его

профанной и светской ценности, без учета его пользы для спасения душ. Не было варварского презрения к письмам, и миряне не боялись их как духовной опасности. Герберт еще до 1000 года нашел Италию местом для покупки книг;^[296] а около 1028 года Випо, уроженец Бургундии и капеллан императора Конрада II, противопоставляет невежество Германии Италии, где "вся молодежь (*tota juvenus*) отправляется потеть в школах";^[297] а около середины XII века Оттон Фрейзингский предлагает аналогичный контраст между Италией и Германией своего времени^[298].

В Италии изучение грамматики со всем, что она включала, было закреплено традицией, а также считалось необходимой подготовкой к изучению как права, так и медицины. Даже в XI веке в этих профессиях работали "грамматики", что для раннего Средневековья означало профессию литератора. В XI веке юристу или нотариусу в Италии (где они всегда были, а также изучали право и юридические формы) требовалось образование в области латинского языка, отличного от вульгарной латыни, которая переходила в итальянский. Чуть позже Ирнерий, основатель болонской школы, был учителем "грамматики", прежде чем стал учителем права.^[299] Что касается медицины, то она, судя по всему, всегда культивировалась, по крайней мере в Южной Италии; для ее изучения требовалось знание грамматики и даже логики.^[300]

Сохранение медицинских знаний в Италии не отличалось по средствам и способам от сохранения остальной античной культуры. Некоторое знакомство с трудами Галена и других античных врачей продолжалось, но больше использовались сборники, материал которых, возможно, был заимствован у Галена, но приправлен современными суевериями относительно болезней. Такие сборники начали появляться в V веке, и через них и по другим каналам значительная часть медицинских знаний попала в Салерно. Упоминания об этом городе как о медицинском сообществе встречаются уже в девятом веке. К одиннадцатому он славился своей медициной. Примерно в 1060 году некий Константин, похоже, привез сюда новые и стимулирующие медицинские знания, которые он получил в Африке из арабских (в конечном итоге греческих) источников. Тем не менее, переводы с арабского, похоже, не оказывали большого влияния на медицину еще сто лет^[301].

Таким образом, в Италии античное образование никогда не прекращалось, античные воспоминания и традиции никогда не уходили в прошлое, а литературная материя языческого прошлого никогда не исчезала из сознания более образованных людей из числа мирян и духовенства. Некоторое понимание классической литературы, а также ежедневное впитывание античности, сохранившейся в привычках, законах и институтах, стали частью способностей и темперамента итальянцев. Грамматики, юристы, врачи, даже монахи могли мыслить и творить под влиянием того, что никогда не исчезало из жизни Италии. И подобно тому, как древние уклады гражданской жизни и стили строительства стали грубыми и обедненными, но без резкого перелома перешли в X и XI века, так было и с литературой Италии, или, по крайней мере, с теми произведениями, которые были чистой литературой, а не отклонялись от традиционных способов выражения каким-либо определенным делом или искажающими чувства христианского аскетизма. В одиннадцатом веке эта литература, скорее всего, приняла форму стиха. Практический вопрос излагался в прозе, но при этом шипение души или задуманное литературное усилие переходило в рифму или прибегало к метру.

Пример первого мы имеем в часто цитируемых стихах X века, увещающих наблюдателей на стенах Модены:

"O tu qui servas armis ista moenia,
Noli dormire, moneo, sed vigila.
Dum Hector vigil extitit in Troia,
Non eam cepit fraudulenta Graecia.

"Vigili voce avis anser candida
Fugavit Gallos ex arce Romulea".

Античная реминисценция наполняет этот джингл, как и чувственный

"O admirabile Veneris ydolum
Cuius materiae nichil est frivolum:
Archos te protegat, qui stellas et polum
Fecit et maria condidit et solum."[\[302\]](#)

И так далее из века в век. В начале двенадцатого пизанский поэт прославляет завоевание Пизой Балеарских островов:

"Inclytorum Pisanorum scripturus historiam,
Antiquorum Romanorum renovo memoriam,
Nam ostendit modo Pisa laudem admirabilem,
Quam olim recepit Roma vincendo Carthaginem."

В качестве примера более литературного стиха одиннадцатого века можно привести метры Альфануса, знатного салернца, любителя писем, путешественника-пилигрима, архиепископа своего родного города и монаха Монте-Кассино, родительского бенедиктинского монастыря, который во времена Карла Великого был местом уединения Паулуса Диакона. Он был разрушен сарацинами в 884 году. В последовавшие за этим бедственные десятилетия обучение пришло в упадок. Но монастырь был восстановлен, и при аббате Теобальде (1022-1035 гг.) в нем возобновилась забота об обучении. Беды монастыря не закончились, но он вновь стал процветать под энергичным правлением немца Рихера (1038-1055).[\[303\]](#) Вскоре после его смерти среди монахов появились два близких друга, Альфанус и Дезидерий. Последний был родом из княжеского ломбардского рода, из Беневента. Он встретил Альфануса в Салерно, и там они подружились. После этого оба повидали мир и испытали его опасности. Дезидерий был рожден, чтобы против своей воли стать монахом, аббатом и, наконец, папой (Виктор III). Альфанус, всегда любивший писать, был привлечен своим другом к монашеской жизни. Спустя долгое время, будучи архиепископом Салерно, он дал приют и гробницу измученному Гильдебранду.

Перестройка и украшение Монте-Кассино Дезидерием с помощью греческих художников - примечательный эпизод в истории искусства.[\[304\]](#) При долгом правлении этого великого аббата (1058-1087) монастырь достиг вершины своей славы и влияния. Он был домом богословия и церковной политики. Здесь изучали право и медицину. Также изучались "грамматика" и классическая литература, причем последняя не слишком широко, как следует из списка рукописей, скопированных при Дезидерии - Вергилий, Овидий, Теренций, Сенека, "*De natura deorum*" Цицерона. Но кроме этого был целый ряд раннехристианских поэтов, историков и теологов. Естественно, в этих стенах преобладали христианские исследования.

Альфанус провел там не так много лет. Но его преданность великому монастырю не ослабевала, как и общение с его настоятелем и монахами. Он оставил восторженное стихотворение, описывающее место и великолепие его здания.[\[305\]](#) Общей и интересной

чертой его поэзии является естественность классических воспоминаний и чувство прошлого, которое проявляется даже в чувствах поэта к своим современникам и к жизни. В его метрических стихах *ad Hildebrandum archidiaconum Romanum* его волнующая хвала этому государственному деятелю проникнута языческими чувствами.

"Как велика слава, которая так часто достается тем, кто защищает республику, не ускользнуло от твоего знания, Гильдебранд". Via Sacra и Via Latina напоминают о том же, и возвышенная корона Капитолия, этого могущественного места империи..... Скрытый яд зависти внедряет свои недуги в жалкие дела и приносит гибель только им. Чтобы вам завидовали, а не вы завидовали, нужно ваше мастерство..... Как велика сила анафемы! Что бы ни совершили Марий и Юлий, истребляя солдат, ты совершаешь своим маленьким голосом..... Чем обязан Рим Сципионам и другим квиридам, как не тобой?"

Возможно, гликонический метр этого стихотворения был слишком тяжел для Альфануса. Однако его неуклюжие конструкции постоянно отражают классические фразы. И то, как естественно его ум воспроизводил старые языческие - или фундаментальные человеческие - взгляды на жизнь, снова проявляется в его восхищенных сапфиках Ромуальду, главному из юристов Салерно:

"Dulcis orator, vehemens gravisque,
Inter omnes causidicos perennem
Gloriam juris tibi, Romualde,
Prestitit usus".

Далее следуют строфы о богатстве, положении и мирском благополучии Ромуальда. Затем происходит неожиданный поворот, и Ромуальд получает похвалу за то, что отверг их всех:

"Cumque sic felix, ut in orbe sidus
Fulseris, mundum roseo jacentem
Flore sprevisti....".

Очевидно, Ромуальд стал монахом:

"Rite fecisti, potiore vita
Perfruiturus."[306]

Такой поворот чувств удивительным образом согласуется с состоянием и образом жизни самого поэта; ведь Альфанус, при всей своей любви к античным буквам, тоже был монахом и аскетом, о котором современный хронист рассказывает, что в Великий пост он ел только два раза в неделю и никогда не спал на кровати. И все же, каким бы монахом и аскетом он ни был, обычное античное воспитание и унаследованные отпрыски античного чувства составляли субстрат его натуры, и это несмотря на то, что он мог гневно осуждать философские и грамматические занятия, процветавшие соседнем монастыре, и советовать одному из его учеников отвернуться от них:

"Si, Transmunde, mihi credis, amice,
His uti studiis desine tandem;
Fac cures monachi scire professum,
Ut vere sapiens esse puteris."[307]

Итальянские "версификаторы" XI века интересовались самыми разными вещами. Некоторые из них рассказывали о жизни святого или епископа или занимались церковной тематикой. Другие воспевали ожесточенную борьбу между враждующими городами или победу над

сарацинами, или сочиняли идиллию о человеческой любви с мифологическим сопровождением. Стиховые формы либо следовали античным метрам, либо были акцентированными отклонениями от них с новым дополнительным элементом рифмы; способы выражения копировали античные фразы и симилы, за исключением тех случаев, когда материя и чувства стихотворения вынуждали к другому выбору. В этом случае латынь становится более свободной, более средневековой, более грубой, если хотите; и все же старинные обороты речи и фрагменты предложений показывают, как естественно для этих людей было строить свои стихи из древних фраз. Однако заимствованные фразы и скованность метра препятствовали спонтанности, и эти слабые версификаторы едва ли могли творить в античных манерах. Более свежим духом дышат некоторые анонимные поэмы, порвавшие с метром, но выражающие чувства, вполне соответствующие ощущениям старого итальянского язычества. В одном из них, из Ивреи, поэт встречается нимфу на берегу По и в леонических элегиях признается ей в любви, со всей атрибутикой античной ссылки, уверяя ее, что его стихи сделают ее бессмертной, - совершенно языческое чувство или аффектация:

"Sum sum sum sum vates, musarum servo penates,
Subpeditante Clio queque futura scio.
Me minus extollo, quamvis mihi cedit Apollo,
Invidet et cedit, scire Minerva dedit.
Laude mea vivit mihi se dare queque cupivit,
Immortalis erit, ni mea Musa perit."[\[308\]](#)

Очевидно, что в десятом и одиннадцатом веках были итальянцы, чьи чувства и интеллектуальные интересы были профаническими, одним словом, гуманистическими. Эти люди могли быть даже высокопоставленными церковниками, как Лиутпранд, епископ Кремоны (ум. 972).[\[309\]](#) Он был лангобардом, но при этом настоящим итальянцем, воспитанным в атмосфере классических воспоминаний и современных сплетен и проступков. По крайней мере, в политическом отношении Италия Иоанна XII была не намного лучше своего папы; и *"Антаподосис"* Лиутпранда идет своим легким, часто драматическим путем, рассказывая о преступлениях и вероломстве и не показывая ужаса. Это была общая история времен историка, написанная в изгнании в Германии; Лиутпранд был изгнан из Италии королем Беренгаром, которому он когда-то служил. Он ненавидел Беренгара и его жену, и хотя его хорошо приняли при дворе великого Оттона, он не любил свое место изгнания[\[310\]](#).

В изгнании Лиутпранд написал свою книгу, чтобы отплатить Беренгару. У произведения была и более широкая цель, но не менее утешительная для писателя. Она должна была признать и показать справедливость божественных судов, воплощенных в истории. В этом заключалось более полное, хотя и менее итальянское, утешение для изгнанника, чем в реквизиции Беренгара. Лиутпранд помнит о Боэции и его *"De consolatione"* и считает свой труд утешением истории, как Боэций был утешением философии. Пути "Утешения" Лиутпранда столь же широки, как справедливость и сила Троицы, "которая низвергает тех, кто совершил зло, и возносит тех, кто возвысился за их заслуги"[\[311\]](#).

Вполне определенно он объясняет название и причину своего труда при открытии его третьей книги:

"Поскольку в ней будут показаны деяния знаменитых людей, зачем называть ее "Антаподосис"? Отвечаю: Цель его - изложить и возопить о деяниях этого Беренгара, который в данный момент не царствует, а тиранит Италию, и его жены Вильи, которую за безграничность ее тирании следует назвать второй Иезавелью, а за ее ненасытность - Ламией насилий. Меня и мой дом, мою семью и родню они изранили столькими копьями лжи, столькими пасквилями, столькими сочинениями нечестия, что ни язык, ни перо не в силах изложить их. Пусть же эти страницы станут для них антаподозисом, то есть возмездием, чтобы обнажить их нечестие перед людьми живыми и нерожденными. И уж тем более пусть они станут антаподозисом для тех благ, которые оказали мне святые и счастливые люди"[312].

Повествование Лиутпранда легкомысленно и перемежается ритуальными историями. Писатель хотел позабавить читателей и себя. Эти литературные качества придают живописность его знаменитому *посольству в Константинополь*, куда он был отправлен Оттоном Великим с целью заключения мира и просить руки византийской принцессы для Оттона II. Церемониальная жизнь греческого двора, презрительное обращение, пылкие слова Лиутпранда и ярость этого же посланника, которому помешали, - все это ярко представлено в его отчете[313].

Среди мирян также было немало тех, кто занимался изучением латыни. Таким был Гунцо из Новары, любопытный тщеславный грамматик второй половины X века. По его собственному рассказу, слава о его учености побудила Оттона Великого просить его присутствия в Германии. Поэтому он осмелился пересечь Альпы со всеми своими книгами, возможно, в 965 году. По пути он остановился у монахов Сен-Галла, которые сами гордились своей ученостью и, возможно, завидовали южному ученому. Когда усталого Гунцо, полузамерзшего, сняли с лошади у дверей монастыря, а братия стояла вокруг, один молодой монах уличил его в грамматическом промахе и устроил ему сценку - мол, он употребил винительный падеж, когда должен был быть аблатив.

Гунцо не простил и не забыл. Перейдя в конкурирующую общину Рейхенау, он написал длинное и гневное послание, состоящее из педантичных оправданий и сатирических инвектив, адресованное своим бывшим хозяевам.[314] В нем он демонстрирует свое обширное знание классических авторов, оправдывает то, что монахи Санкт-Галла осмелились высмеять как нелепое варварство, и завершает письмо молитвой за них в гекзаметрах. В его письме содержится интересное признание, что, хотя монах из Сент-Галла ошибочно считал его невеждой в грамматике, его латыни иногда мешали "наши вульгарные языки, которые латинизируют вблизи". Таким образом, промахи объяснялись не незнанием латыни, а чрезмерным разговорным знакомством с вульгарным языком, который едва ли перестал быть латынью, - такого оправдания не мог дать ни один немецкий монах. Забавно наблюдать, как итальянский грамматик этого раннего периода вступает в списки, чтобы защитить свою репутацию и успокоить уязвленное тщеславие. Позднее такие битвы ученых стали частыми[315].

Гунцо умер на исходе десятого века. Другие итальянцы его времени и после него пересекали Альпы, чтобы учиться, преподавать и играть в оратора. Из начала одиннадцатого века дошел сатирический очерк об одном из них. Речь идет о некоем Бенедикте, настоятеле аббатства Святого Михаила в Кьюзе и племяннике его настоятеля, который, несомненно, родился в богатстве и положении. Во всяком случае, в юности он девять лет странствовал "per multa loca in Longobardia et Francia propter grammaticam", потратив огромную сумму в две тысячи золотых сольди. Его гордость была безмерна. "У меня два дома, полные книг; нет на земле книги, которой бы я не владел. Я изучаю их каждый день. Я могу рассуждать о письмах. В

Аквитании нет никакого обучения, да и во Франкии его мало. Ломбардия, где я больше всего учился, - это колыбель знаний". Таким образом, сатира заставляет Бенедикта говорить о себе. Затем монах описывает пребывание Бенедикта в монастыре в Ангулеме: "Он знает больше, чем любой человек, которого я когда-либо видел. Мы слышали его болтовню весь день. *O quam loquax est!* Он никогда не устает. Где бы он ни находился - стоял, сидел, шел, лежал, - слова льются из его уст, как вода из Тигра. Он приказывает всему монастырю, как будто он аббат. Монахи, миряне, духовенство ничего не делают без его кивка. Множество народа, рыцари тоже, всегда спешили послушать его, как цель своих желаний. Не уставая, произнося слова целый день, он отсылает их измученными. И они уходят, говоря: "Никогда мы не видели столь красноречивого грамматика""[316].

Другой из этих ранних странствующих итальянских гуманистов заслужил более доброе упоминание, некий лангобард Гвидо, который умер там, где преподавал в Осерре, в 1095 году, и был оплакан в леонических гекзаметрах: "Увы, знаменитый человек, столь обильный, столь усердный, столь восхваляемый, столь почитаемый во многих землях...

"Filius Italiae, sed alumnus Philosophiae.

Пусть скорбит Галлия, и ты, Философия, вскормившая его: Горевать Грамматику, ты". С его смертью умерли слова Платона, изгладились труды Цицерона, умолк Маро, и муза Насо прекратила свою песнь"[317].

Последний пример, завершающий наши примеры. В середине XI века процветал Ансельм Перипатетик, ритор и гуманист из Безате (близ Милана). В своей "*Риторимахию*" он рассказывает о сне, в котором он оказался на небесах, окруженный и обнятый святыми душами. Их духовные поцелуи все еще были на его губах, когда появляются три девы другого сорта, чтобы упрекнуть его в том, что он оставил их. Это Диалектика, Риторика и Грамматика - мы их уже встречали! Теперь объятия святых кажутся холодными, а на протесты благословенной толпы, что Ансельм принадлежит им, девы отвечают, что он - их собственный приемный сын. Ансельм отказывается от святых и уходит с тремя. 318] Таков был его гуманистический выбор.

Этот довольно приятный сон раскрывает конфликт между Письмом и зовом благочестия, который мог преследовать ученых и святых в Италии. Недоверие к соблазнам языческих писем могло трансформироваться в дьявольские видения. Такая история происходит в окрестностях Равенны в конце X века. В ней рассказывается о некоем Вильгарде, грамматике, который увлекся великими языческими поэтами, пока их фигуры не замесили в его снах, и он услышал их благодарности и заверения в том, что должен участвовать в их славе. По глупости он начал учить вещам, противоречащим Вере, и в конце концов был осужден как еретик. Другие заразились его мнением и погибли от меча и огня[319].

Очевидно, что профанные занятия Вильгарда сделали его еретиком. Но, как правило, итальянцы с их античным темпераментом не были обеспокоены язычеством своих интеллектуальных вкусов в соблюдении и выражении своей веры. Такие вкусы не порождали открытых еретиков в Италии в XI веке так же, как и в XV. Языческая склонность редко мешала итальянцу быть хорошим католиком.

Однако монашеский дух в Италии, как и в других странах, в одиннадцатом веке бросал вызов и осуждал языческую литературу, да и вообще все латинские науки, выходящие за рамки грамматики. Протест монаха или отшельника может выражать его личное незнание классической литературы; или, как в случае с Петром Дамиани, душа аскета ужасается соблазнительной природе языческих сладостей, которые он знает слишком хорошо. Петр

действительно мог сказать на своей звучной латыни: "Olim mihi Tullius dulcescebat, blandiebantur carmina poetarum, philosophi verbis aureis insplendebant, et Sirenes usque in exitium dulces meum incantaverunt intellectum."[\[320\]](#) Так, через несколько десятилетий после смерти Петра Рангерий, епископ Лукки, пишет жизнь своего епископского предшественника в элегиях, которые показывают значительное знание грамматики и просодии; и все же он протестует против либеральных занятий - философии, астрономии, грамматики - с помощью язвительных банальностей:

"Et nos ergo scholas non spectamus inanes

Scire Deum satis est, quo nulla scientia maior."[\[321\]](#)

Так и у итальянцев античность никогда не была влиянием, привнесенным извне, но всегда была элементом их темперамента и способностей. Мы не видели, чтобы в XI веке они переделывали ее в новые и интересные формы; но они использовали ее привычно, как что-то свое, чувствуя себя с ней как дома. Можно представить себе величественный древнеримский сад, спланированный и построенный богатыми и талантливыми предками и до сих пор остающийся домом и наследием для потомков, чье богатство и возможности уменьшились. Сад несколько разрушен и пришел в упадок, но эти сыновья все еще дома в нем, их ежедневные шаги следуют по его древним аллеям, они все еще отдыхают на мраморных сиденьях у фонтанов, где, возможно, бежит скудная вода. Фавны и сатиры - с провалившимися ушами и разбитыми носами, а иногда и боги - все так же преследуют дворы и сильные тропинки, а повсюду, над и вокруг этих ленивых сыновей, свет все так же преследует тени, и вскоре тени затмевают зеленые и желтые всполохи. Пожалуй, ничто в саду не стало столь утонченно родным и близким, как эта игра света и тени. И когда итальянский гений вновь возродится, и дети детей обретут силу, в этом древнем саду все еще будут слагаться великие народные поэмы; великие картины будут написаны в его свете и тени и под влиянием его формальных красот; а итальянские здания никогда не избегнут власти разрушенных сооружений, найденных в нем.

IV

В десятом и одиннадцатом веках, как уже отмечалось, люди, склонные к учебе, не делали особого выбора в пользу одного предмета, а не другого. Но люди резко разграничивали религиозную преданность и все мирские занятия. Энергия, считавшаяся религиозной, могла иметь политико-церковный характер и быть направлена на очищение и укрепление Церкви; она могла быть интеллектуальной и отстраненной, аскетичной и эмоциональной. Все три типа могут существовать вместе в религиозных людях, но обычно один из них доминирует и определяет индивидуальность человека. Например, Гильдебранд был монахом, ревностным и аскетичным; но его силы были направлены на дисциплину духовенства и возвышение папской власти. В великой Гильдебрандской церкви, которая была его достижением более, чем чьим-либо другим, вновь проявляется организаторский и политический гений Рима, и Рим снова становится резиденцией империи[\[322\]](#).

Яркими примерами итальянцев, иллюстрирующих аскетически-эмоциональный и интеллектуальный способы религиозной преданности, являются два очень разных святых, Петр Дамиани и Ансельм. Первый, к которому мы снова обратимся при рассмотрении идеалов отшельнической жизни, родился в Равенне вскоре после 1000 года. Его родители, которые были бедны, похоже, считали его нежелательным дополнением к своей и без того обременительной семье. Ему пришлось нелегко, пока он не достиг десятилетнего возраста,

когда его старший брат Дамиан стал архипресвитером в Равенне и взял Петра к себе жить, чтобы дать образование одаренному мальчику. Из дома брата юноша отправился в поисках дальнейшего обучения сначала в Фаэнцу, затем в Парму. Он овладел светскими знаниями, входящими в семь свободных искусств, и вскоре начал преподавать. Растущая репутация принесла ему множество учеников, которые платили такую плату, что Петр уже накопил значительное имущество, когда решил изменить свою жизнь. Несколько лет он боялся мира, а теперь переключился со светских занятий на религиозные. Он надел постриг под более мягкое одеяние, в котором его видели люди, и стал усердно совершать бдения, посты и молитвы. По ночам он усмирал похоти плоти, погружаясь в проточную воду; преодолевал искушения скупости и гордыни, щедро раздавая нищим и угощая их за своим столом. И все же он чувствовал себя небезопасно и жаждал избежать опасностей мирской жизни. Несколько отшельников жили в общине, известной как Эрмитаж Святого Креста в Фонте Авеллана, недалеко от Фаэнцы; Петр стал одним из них незадолго до своего тридцатого года. Они жили аскетично, по двое в келье, проводя время в бдениях, постах и молитвах: так они боролись со злом. Дамиани не довольствовался лишь соблюдением аскезы, практикуемой в Фонте Авеллана. Он быстро превзошел всех своих собратьев, за исключением некоего Доминика в кольчуге, с бичеванием которого он не мог сравниться. Его главный аскетизм заключался в нраве его души.

Из этой дружной общины (отшельники сделали его своим настоятелем) Дамиани был привлечен к более активному служению Церкви, вопреки его воле, и в 1058 году папа Стефан IX сделал его кардиналом-епископом Остии. Это действительно была рука Гильдебранда, уже направлявшего папскую политику, которая приковала к себе это безвольное, но полезное орудие. Петр боялся и с опаской смотрел на неумолимого духа, которого он называл Sanctus Satanas, не считая его достойным Царства Небесного. В одном из случаев он выражает свое осуждение: "Я смиренно прошу, чтобы мой святой Сатана не гневался на меня так жестоко, и чтобы его боготворимая гордыня не уничтожала меня длинными прутьями; пусть он, умиротворенный, успокоится вокруг своего слуги". В этом же письме, адресованном двум заговорщикам, папе Александру II и архидиакону Гильдебранду, он язвительно уподобляет их ветру и солнцу из басни Эзопа, которые спорили, кто из них быстрее лишит путника его плаща. [323](#)] Язык Петра был достаточно острым и склонным к эпиграмме:

"Хочешь жить в Риме, кричи громко:
Повелитель папы, чем папа, я повинуюсь".

А вот еще одна цитата, которую он пишет о Гильдебранде:

"Papam rite colo, sed te prostratus adoro;
Tu facis hunc dominum, te facit iste deum"[\[324\]](#).

Однако, находясь на службе у курии, Дамиани опасался за свою собственную душу. Обращаясь к Дезидерию, аббату Монте-Кассино, он восклицает: "Ошибается, отец, действительно ошибается тот, кто воображает, что может быть монахом и одновременно служить курии. Плохо торгуется тот, кто осмеливается оставить монастырь, чтобы вступить в мирскую войну"[\[325\]](#).

Пусть и против своей воли, Дамиани стал солдатом Церкви на полях ее светской борьбы с миром. Его не раз посылали с важными миссиями - в Милан, чтобы сокрушить женатых священников и утвердить власть папы, или в Майнц, чтобы усмирить мятежного архиепископа и молодого немецкого короля. Эти и другие миссии он мог выполнять со святым усердием; его более спонтанное рвение, однако, было направлено на задачу

очищения от безнравственности монахов и духовенства. Несмотря на вынужденные отношения с сильными мира сего, он был скорее пламенным аскетом-реформатором, бичом нечестия своего времени, чем государственным деятелем Церкви. Его труды были отдушиной для криков его охваченной ужасом души. Разврат духовенства наполнял его ноздри: они прогнили, как набедренная повязка Иеремии, скрытая Евфратом; их животы были полны пьянства и похоти.^[326] Что касается апостольского сана:

"Heu! sedes apostolica,
Orbis olim gloria,
Nunc, proh dolor! efficeris
Officina Simonis."^[327]

Эти и другие стихи, написанные со слезами, относятся к расколам папы и антипапы, которые так часто раздирали папство при жизни Петра.^[328] Он не переставал кричать против монахов и духовенства, обличая их симонию и скупость, их роскошь, невоздержанность и гнусное распутство, их порочность всякого рода. Подобные обличения заполняют его письма, а многие другие его сочинения состоят в основном из них. ³²⁹ Кульминацией их является его ужасная *Liber Gomorrhianus*, которая была издана с одобрения одного папы, чтобы быть подавленной другим как слишком невыразимая.

Естественно, над столь мерзким миром то вспыхивают, то гаснут ужасы Судного дня. Для Дамиани он был уже близок. Он пишет некоему судье:

"Поэтому, дорогой брат, сейчас, пока мир улыбается тебе, пока тело твое сияет здоровьем, пока процветание земли сладостно и справедливо, думай о том, что будет в будущем. Все преходящее считай лишь иллюзией сна. А тот страшный день Страшного суда всегда держи перед глазами и с трепетом в сердце размышляй о внезапном пришествии такого величия - и не думай, что оно далеко!"^[330].

Остерегайтесь покаяния, отложенного на потом!

"О, как полно скорби и печали это позднее неплодотворное покаяние, когда грешная душа, собирающаяся освободиться из темницы плоти, оглядывается назад, а затем устремляет свой взгляд в будущее. Она видит позади себя уже пройденный маленький стадион земной жизни, а перед ней - бесконечные зоны. Тот пролетевший миг, который он прожил, он воспринимает как мгновение; он созерцает бесконечную длину грядущего времени"^[331].

От пораженных мыслей Дамиани о порочности века мы можем перейти к более личным откровениям того, кто писал себя *Petrus peccator monachus*. Есть одно показательное письмо-исповедь, адресованное его брату Дамиану, которого он любил и почитал:

"Господину моему Дамиану, самому любимому брату моему, Петру, грешнику и монаху, слуге и сыну своему.

"Я не хотел бы скрывать от тебя, мой сладчайший отец и господин во Христе, что мой ум подавлен печалью при мысли о своем уходе, который так близок. Ибо я уже много лет жду, когда меня бросят на съедение псам, и замечаю, что в каком бы монастыре я ни оказался, почти все они моложе меня. Когда я думаю об этом, я размышляю только о смерти, я размышляю о своей могиле; я не отвожу глаз от своей могилы. Мой ум также не может ограничить свой страх и свои размышления смертью тела; ибо он сразу же привлекается к суду и с ужасом размышляет о том, что может быть его аргументом и защитой. Несчастный я! С какими фонтанами слез должен я оплакивать себя! Я, совершивший всякое зло и за всю свою долгую жизнь не исполнивший ни одной заповеди Божественного закона. Ибо какое

зло не совершил я, несчастный? Где пороки, где преступления, в которых я не замешан; я признаю, что жизнь моя упала в озеро несчастий; душа моя погрязла в своих беззакониях. Гордость, похоть, гнев, нетерпение, злоба, зависть, чревоугодие, пьянство, распутство, грабеж, ложь, лжесвидетельство, пустословие, скудоумие, невежество, небрежность и другие вредители поразили меня, и все пороки, как хищные звери, пожрали мою душу. Сердце мое и уста мои осквернены. Я загрязнен зрением, слухом, вкусом, обонянием и осязанием. И во всех отношениях, в размышлениях, в речи и действиях, я потерян. Все эти злодеяния я совершил; и, увы, увы! я не принес плода, пригодного для покаяния".

"Один пагубный недостаток среди прочих я признаю: скудоумие было моим коварным грехом; оно никогда не покидало меня. Сколько я ни боролся с этим чудовищем, сколько ни ломал его злобные зубы молотом строгости, сколько ни отбивался от него, я никогда не одерживал полной победы. Когда я, в порыве духовной радости, хочу показать себя веселым перед братьями, то впадаю в суетные слова; а когда, как бы благоразумно, ради братской любви, думаю сбросить с себя суровость, то неосторожно мой разнузданный язык произносит глупость. Если Господь сказал: "Блаженны скорбящие, ибо они утешатся", то какое осуждение ждет тех, кто не только не плачет, но и ведет себя как шут, смеясь и тщетно хихикая. Утешение полагается плачущим, а не радующимся; какого же утешения от будущего Судьи могут ожидать те, кто сейчас предается глупому веселью и тщетному шутовству? Если Истина говорит: "Горе вам, смеющимся, ибо вы будете плакать", то какой страшный суд ждет тех, кто не только сам смеется, но и с помощью злословия вызывает смех у своих слушателей?"

Затем кающийся святой показывает из Писания, как наши сердца должны быть сосудами для слез, и заканчивает тем, что бросается к ногам своего возлюбленного "отца" с мольбой, чтобы тот поставил щит своих святых молитв между его просителем и этим чудовищем и изгнал его змеиный яд, а также чтобы он всегда возносил молитвы к Богу и просил Божественной милости от имени всех других пороков, исповедуемых в этом письме[332].

Странное признание - да и странное ли оно? Этот трусливый Петр Дамиани, переходящий из общины в общину, видящий острее, чем другие, обличающий, порицающий каждый порок, существующий или воображаемый, носящий власяницу, ходящий босиком, живущий на хлебе и воде, бичующий себя ежедневными флагелляциями, призывая других поступать так же, - этот Петр Дамиани все же не в состоянии полностью изгнать из себя человеческую природу и, очевидно, не всегда может воздержаться от той шутиливости и *inepta laetitia*, за которую аббатиса Хильдегард также видела множество душ в аду.[333] Возможно, у Петра пробуждение от напряжения аскетизма принимало форму внезапного смеха. Его воображение было прекрасным, а остроумие слишком быстрым для безопасности его души. Его исповедь не была предметом насмешливого смирения, и он не считал смех вульгарным или дурным тоном. Он опасался задеть этим свою душу. Конечно, обвиняя себя в других и, как нам кажется, более серьезных преступлениях - пьянстве, грабеже, лжесвидетельстве, - Петр просто доводил до крайности монашеские условности самобичевания.

Если из этого письма видно, что Дамиани не удалось полностью изгнать из него остроумие, то другое письмо, к молодой графине, более трогательно покажет, что ему не удалось полностью изгнать из него человеческое сердце.

"Гилье, славнейшей графине, Петр, монах и грешник, [шлет] мгновенную молитву.

"Поскольку в делах, из которых возникнет конфликт, лучше иметь незнание без затрат, чем с дорого купленным забвением вести тяжелую войну, мы благоразумно предоставляем молодым женщинам, чьего облика мы опасаемся, аудиенцию по письму. Конечно, я, уже

пожилой человек, могу спокойно смотреть на изрезанный морщинами облик ясноглазой кроны. Но от взгляда более красивых и украшенных я оберегаю свои глаза, как мальчики от огня. Увы, мое жалкое сердце, не способное вместить тайны Писания, прочитанные сотни раз, и не желающее утратить память о форме, виденной лишь однажды! Там, где божественный закон не остается в силе, никакое забвение не размывает образ тщеславия. Но об этом в другой раз. Здесь я должен писать не о том, что вредно для меня, а о том, что может быть полезно для тебя".

Далее Петр дает прекрасные советы молодой дворянке, увещевая ее к делам милосердия и доброты и предостерегая от наслаждения доходами, вырванными у бедняков.^[334] Действительно, в трудах Дамиани есть много мудрого. Его советы великим и благородным мира сего достойны восхищения,^[335] и, хотя они были сформулированы в строгих выражениях, они требовали того, что многие люди чувствуют себя обязанными выполнять в двадцатом веке. Его небольшая работа "О милостыне"^[336] содержит фразы, которые можно было бы произнести и сегодня. Он указывал на то, что никто не может постоянно упражняться в аскетических добродетелях: никто не может постоянно молиться и поститься, омыwać ноги и подвергать тело боли. Некоторые люди, более того, избегают такого самоистязания. Но можно всегда быть благожелательным и, опасаясь причинять телесные страдания, протягивать руку в благотворительности: "Тем, кто богат, следует стремиться быть раздатчиками, а не владельцами. Они не должны считать то, что имеют, своим: ведь они получили это преходящее богатство не для того, чтобы упиваться роскошью, но для того, чтобы управлять им до тех пор, пока они остаются на своем поприще. Тот, кто дает бедным, не распределяет свое, но восстанавливает чужое"^[337].

Это звучит современно - а еще похоже на Сенеку.^[338] Однако Дамиани не был ни современным человеком, ни античным, но очень боялся классиков. Будучи ритором и грамматиком, он, став монахом-отшельником, сделал Христа своей грамматикой (*mea grammatica Christus est*).^[339] Ужаснувшись миру и корчась от собственной заразы, он бросился душой и телом в аскетическую жизнь. Это была гавань спасения от плотских искушений, которые угрожали надежде души на помилование от Судьи в последний день. Поэтому Петр яростно осуждает все отступления от отшельнической жизни, столь восторженно воспетой им с ее раскаянием, покаянием и слезами. Его аскетические рапсодии, которыми он, как поэт, мог бы радовать или облегчать свою душу, являются красноречивыми иллюстрациями монашеского идеала^[340].

Другие люди в Италии, менее умные, чем Дамиани, но столь же живописные, были охвачены подобной аскетической и эмоциональной одержимостью. Интеллектуальный интерес к теологии, однако, был менее заметен, поскольку итальянцев религия волновала либо эмоционально, либо церковно, то есть политически. Философское или диалектическое отношение к вере должно было пройти свой путь к северу от Альп; и те люди итальянского происхождения - Ансельм, Петр Ломбард, Бонавентура и Аквинский - которые внесли свой вклад в развитие христианской мысли, рано покинули свою родину и сделали свою карьеру в интеллектуальных условиях, которых не было в Италии. Тем не менее Ансельм и Бонавентура, по крайней мере, не утратили своих итальянских качеств; и именно как представитель того, что могло выйти из Италии в одиннадцатом веке, первый из них может задержать нас здесь.

История Ансельма хорошо и с любовью рассказана его спутником Эадмером.^[341] Его жизнь, хотя и была втянута в потоки дел, оставалась интеллектуальной и отстраненной, размышлением о Боге. Она открывается мечтой о восхождении на гору к Божьему дворцу. Ведь отрочество Ансельма прошло в Аосте, под сенью Грайских Альп. ³⁴² Конечно, на них

покойлось небо. Не может ли он тогда подняться в зал, где Бог, находящийся на небесах, как учила мать мальчика, правит и владеет всем?

"И вот однажды ночью ему показалось, что он должен подняться на вершину гор и отправиться в зал великого короля. На равнине первых склонах он увидел женщин, служанок царя, которые небрежно и праздно жали зерно. Он обвинил бы их перед их господином. Он поднялся на вершину и пришел в царский зал. Он нашел его там наедине со своим сенешалем, потому что стояла осень, и он послал своих слуг собирать урожай. Господь позвал мальчика, когда тот вошел; тот подошел и сел у Его ног. Господь ласково спросил (*jucunda affabilitate*), откуда он пришел и чего желает. Он ответил так, как знал, что это так (*juxta quod rem esse sciebat*). Тогда, по повелению Господа, сенешаль принес ему хлеб белейший, и он освежился в Его присутствии. Утром он искренне верил, что был на небесах и освежился хлебом Господним".

Первым учителем мальчика была благочестивая мать. Другие учили его письму, пока он не стал искусным и любимым всеми, кто его знал. Он пожелал стать монахом, но соседний аббат отказал ему в просьбе, опасаясь недовольства отца Ансельма, о котором биограф не может сказать ничего хорошего. Юноша заболел, но с возвращением здоровья радость жизни отвлекла его от учебы и благочестивой цели. Любовь к матери удерживала его от чрезмерного увлечения. Она умерла, и, лишившись этого якоря, корабль Ансельма был близок к тому, чтобы сдрейфовать в скользком потоке мира. Но тут невозможный нрав отца послужил Божьему провидению, и Ансельм, не в силах оставаться с ним, покинул свой дом и отправился через гору Сенис в сопровождении одного клирика. В течение трех лет он странствовал по Бургундии и Франкии, пока репутация Ланфранка не привлекла его в Бек. День и ночь он учился у этого мастера, а также преподавал. К нему вернулось желание стать монахом, и он стал стремиться угодить Богу и отвратиться от мира.

Но где? В Ключи или Беке он боялся потерять плоды своих занятий; ведь в Ключи была строгость правил,^[343] а в Беке выдающаяся ученость Ланфранка "сделала бы мою малоценной". Ансельм говорит, что он еще не был покорен, и презрение к миру не укрепилось в нем. Затем пришла мысль: "Разве это монашество - желать быть поставленным впереди других и превозноситься над ними? Нет, монахом надо быть там, где ради Бога тебя поставят после всех и будут считать хуже всех. А где это возможно? Конечно, в Беке. Я не буду иметь никакого значения, пока здесь находится он, чьей мудрости и репутации хватит на всех. Здесь мой покой, здесь один Бог будет моей целью, здесь одна любовь к Нему будет моей мыслью, и здесь постоянное воспоминание о Нем будет счастливым утешением".

Писание повелевало ему: "Все делай с советом". С кем, как не с Ланфранком, он должен был посоветоваться? И он изложил ему три плана: стать монахом, отшельником или (поскольку его отец умер) ради Бога раздать свое имущество бедным. Ланфранк уговорил Ансельма обратиться за решением к почтенному архиепископу Руанскому. Они вместе отправились к нему, и, как говорит биограф, Ансельм так благоговел перед Ланфранком, что по дороге, проходя через лес близ Бека, если бы Ланфранк велел ему остаться в этом лесу, он бы не покидал его до конца своих дней.

Архиепископ принял решение о монашеской жизни. Так Анслем принял монашеский постриг в Беке, будучи двадцати семи лет от роду. Приором тогда был Ланфранк, но вскоре он ушел, чтобы стать аббатом монастыря Святого Стефана в Кане.^[344] Став вместо него приором, Ансельм с мягкостью и мудростью посвятил себя заботе о монахах и размышлениям о Боге и Божественных истинах. Он был особенно внимателен к младшим монахам, чьи заблуждения он направлял и чью любовь он завоевал. Зависть кавалеров была утихомирена. Однако

служебные дела досаждали тому, чьи мысли с большей радостью витали в голубых небесах с Богом. Он снова обратился за советом к архиепископу; ведь Герлуин, первый аббат и основатель Бека, все еще жил, старый и неученый, и, судя по всему, не был большим источником мудрости. Архиепископ велел ему *per sanctam obedientiam* не отказываться от своего сана и не отказываться, если его позовут на более высокий пост. Так, печальный, но решительный, он вернулся в монастырь и возобновил свои труды так, чтобы все воспринимали его как любимого отца. Именно в этот период он написал несколько трактатов на высокие доктринальные темы, которые заполняли его мысли. Постепенно его ум остановился на поиске хоть какого-то доказательства того, что Бог существует, вечен, неизменен, всемогущ, справедлив и милосерден, а также истинен и благ. Это доставляло ему большие трудности. Она не только лишала его еды, питья и сна, но, что еще больше тяготило его, мешала посвятить себя служению Богу. Размышляя таким образом и не в силах прийти к правильному выводу, он решил, что подобные рассуждения - искушение дьявола, и попытался изгнать их из своих мыслей. Но чем больше он боролся, тем сильнее оно его одолевало. И вот однажды ночью, во время ночных бдений, благодать Божия пролила свет в его сердце, и доводы стали ясны его уму и наполнили его внутреннюю сущность безмерным ликованием. Тем более он утвердился в любви к Богу и презрении к миру, о котором однажды ночью ему было видение, как о потоке, наполненном непристойной грязью и несущем в своем потоке бесчисленное множество людей мира, в то время как отдельно и в стороне от его слизи возвышалась милая обитель с серебряными стенами, окруженная серебристой травой, восхитительной до невообразимости.

В 1078 году старый Эрлуин умер. Ансельм долго руководил монастырем, и братия в один голос избрала его аббатом. Он рассуждал и спорил, но не мог переубедить их, и в тревоге не знал, что делать. Прошло несколько дней. Он прибег к мольбам; со слезами на глазах он распростерся перед всеми, молясь и протестуя во имя Божие и умоляя их, если у них есть хоть капля сострадания, разрешить ему остаться свободным от этого тяжелого бремени. Но они лишь бросились на землю и молили, чтобы он скорее сжалился над ними и не пренебрегал монастырским добром. В конце концов он уступил, ибо ему пришлось на ум повеление архиепископа. Подобные сцены часто встречаются в монастырской истории. Тем более она трогательна, когда ее участники искренни, как Ансельм и его монахи.

Так открылась жизнь Ансельма; так он искал совета, набирался сил и сосредоточивался на своей цели, стремясь к мысли о Боге. Ансельм с любовью и нежностью относился к своим братьям; он привлекал их любовь и почтение. И все же, отстраненный, он жил внутри своего духа. Открыл ли он его потаенные места даже Ланфранку? Хотя тот, кто в своем смирении всегда просил совета, возможно, ни Ланфранк, ни Эадмер, друг, которого Папа дал ему в советники, не знали о размышлениях его сердца. Во всяком случае, мы мало что узнаем о них, следя за внешней историей его жизни. Бесплезно даже плыть с ним через канал, чтобы навестить Ланфранка, ныне примаса Англии. Биографу нечего рассказать о беседе между ними, хотя он вполне справедливо впечатлен встречей между тем, кто был превзойден в *auctoritas* и *scientia*, и тем, кто преуспел в *sanctitas* и *sapientia Dei*. Нам также не будет полезно проследить за архиепископской карьерой Ансельма, разве что для того, чтобы понять, что тот, кто живет в мысли о Боге, не убоится жестокого земного величия, такого как у Вильгельма Руфуса, для напутствия которого Ансельм еще раз пересек Ла-Манш после смерти Ланфранка. Что бы ни думал тогда этот расхититель епископств, впоследствии он заболел и, ужаснувшись, назначил Ансельма архиепископом, это случилось в 1093 году. Можно представить себе, как они были едины! И как мало пути Красного короля могли бы изменить закаменевшую стойкость души Ансельма. Но у короля была власть, и он мог держать архиепископа в беде и опасности. Ансельм просил и снова просил разрешения

отправиться в Рим, но король отказывал. После не одной бурной сцены - буря всегда была на стороне Красного короля - Ансельм дал понять, что в этом вопросе он будет слушаться скорее Бога, чем человека. В конце концов он вошел к королю и его двору и, спокойно усевшись справа от короля, сказал: "Я, мой господин, поеду, как я решил. Но сначала, если вы не откажетесь, я дам вам свое благословение". Король согласился.

Архиепископ отправился сначала в Кентерберии, чтобы утешить и укрепить своих монахов, и обратился к ним, собравшимся вместе:

"Дорогие возлюбленные братья и сыновья, я, как вы знаете, собираюсь покинуть это королевство. Споры с нашим господином королем по поводу христианской дисциплины дошли до того, что я должен либо сделать то, что противоречит Богу и моей собственной чести, либо покинуть королевство. Я с радостью отправляюсь в путь, надеясь на милость Божью, что мое путешествие может способствовать свободе Церкви в будущем. Я тронут жалостью к вам, на кого в мое отсутствие обрушатся еще большие беды. Даже со мной здесь вы не были без притеснений, но я думаю, что дал вам больше покоя, чем вы имели после смерти нашего отца Ланфранка. Я думаю, что те, кто домогается вас, будут еще больше бесноваться, когда меня не будет. Однако в школе Господней вы не без дисциплины. Тем не менее я скажу кое-что, потому что, раз уж вы собрались в стенах этого монастыря, чтобы сражаться за Бога, вы должны всегда иметь перед глазами, как вам следует сражаться.

"Все гонители не сражаются одинаково ни за земного князя, ни за Бога, Который есть все сущее. Ангелы, утвержденные в вечном блаженстве, ждут Его. Есть у Него и люди, которые служат Ему за земные блага, как наемные рыцари. Есть у Него и те, кто, подчиняясь Его воле, борется за достижение Царства Небесного, которого они лишились по вине Адама. Понаблюдайте за рыцарями, находящимися на Божьем жалованье. Многие из них ведут светскую жизнь и примыкают к дому Божьему ради благ, которые они приобретают в служении Ему. Но когда по Божьему суду на них обрушивается испытание и беда, они бегут от Его любви и обвиняют Его в несправедливости. Мы, монахи, хотели бы быть такими, чтобы не быть похожими на них! Ибо те, кто не может стоять на своем пути, если у них нет всех удобств, и не желает терпеть нужду ради Бога, как же им не быть подобными этим? И будут ли такие наследники Царства Небесного? Истинно говорю: нет, никогда, если они не покаются.

"Тот, кто действительно борется за обретение Царства жизни, стремится прилепиться к Богу через все; никакие невзгоды не отвлекают его от служения Богу, никакие удовольствия не выманивают его из любви к Нему. Он ступает по пути Его повелений, и от надежды на грядущую награду сердце его пылает жаром любви, и он поет вместе с псалмопевцем: "Велика слава Господня". Эту славу он вкушает в этом паломничестве, и вкушая, он желает, а желая, приветствует как бы издалека. Поддерживаемый надеждой на достижение, он утешается среди опасностей мира и с радостью поет: "Велика слава Господня". Знайте, что этот человек ни в коем случае не будет обманут в этой славе Господней, ибо все, что в нем есть, служит Господу и направлено на получение этой награды. Но я вижу, что нет нужды говорить вам больше ни слова. Братья мои, поскольку сейчас мы разделены скорбью, я умоляю вас так стараться, чтобы в будущем мы могли радостно соединиться перед Богом. Будьте теми, кто действительно желает стать наследниками Бога".

Ясность и нежная любовь этого высокого аргумента - Ансельм. Далее следует рассказ об Ансельме, Эадмере и еще одном монахе, путешествующем, то неизвестном, то прославленном, через Францию в Италию и Рим. Лицо Ансельма внушало благоговение тем, кто его не знал, а спокойствие его лица привлекало даже сарацинов. Если бы он родился и

вырос в Англии, ему, возможно, удалось бы лучше справиться с Красным королем. Он так и не смог понять английскую точку зрения, а остался церковником с итало-гильдебрандскими убеждениями. Конечно, в Англии тогда столкнулись две политики, и получилось так, что с одной стороны был способный и хищный тиран, а с другой - человек с ангельским ликом и темпераментом. Но мы можем оставить Ансельма в Италии, где он находится вне домогательств Красного короля, и обратиться к его трудам.

Их выбор и трактовка темы отчасти определялись потребностями его учеников и друзей в Беке и других местах Нормандии, Франкии или Англии. Ведь он много писал по их просьбе, а богословские проблемы, решения которых требовались, наводят на мысль об интеллектуальном нраве этих регионов, а не Италии. В некотором смысле труды Ансельма, посвященные отдельным и избранным христианским вопросам, являются достойным продолжением трудов северных богословов IX века о предопределении и Евхаристии.^[345] Только труды Ансельма были вызваны не столько остротой актуальных споров, сколько настойчивостью ума XI века, который чувствовал потребность в некоторой корректировке некоторых проблем. Теологическое и философское сознание Ансельма ясно и уверенно. Его способности - формирующие и творческие, совершенно отличные от компилятивных инстинктов Алкуина или Рабануса. Материя его аргументации стала его собственной; она была переделана в его мышлении и представлена как исходящая от него самого и от Бога. Он больше не представляет себя рыщущим по "кладовым" Отцов или срывающим цветы на их "лугах". Он излагает суть дела так, как Бог соизволил открыть ее ему. В *Cur Deus homo* он начинает с того, что многие, устно и письменно, призывают его рассмотреть причины, по которым Бог стал человеком и страдал, а затем, соглашаясь, говорит: "Хотя, начиная со святых отцов, было сказано достаточно того, что должно быть сказано, все же в отношении этого вопроса я постараюсь изложить для моих дознавателей то, что Бог соизволил открыть мне"^[346].

Некоторые работы Ансельма, например, *"Монологион"*, представляют сухой и формальный метод рассуждения, который должен был стать главным домом во Франции; другие, как *"Прослогион"*, кажутся итальянскими в некоем прекрасном эмоциональном настрое. Чувства очень возвышенные, даже поднятые над человеческим, очень небесные, даже. В *"Прослогионе"* и *"Медитациях"* нет красной крови *"Исповеди"* Августина - произведения, оказавшего на них наибольшее влияние. Качество их чувства скорее напоминает *"Парадизо"* Данте; иногда Ансельму кажется, что чувство формальной красоты и совершенства раскрывает ум Италии. Более того, латинский стиль Ансельма кажется итальянским. Он эластичен, даже, кажется, идиоматичен, и меняется в зависимости от темперамента и характера его различных работ. В целом он демонстрирует латинскую беглость и простой порядок слов, естественные для автора, чье *vulgaris eloquentia* во времена Ансельма была даже ближе к латыни, чем во времена Данте.

Таким образом, труды Ансельма были близки их автору и являлись частью его размышлений о Боге на протяжении всей жизни. Побуждаемый просьбами других, а также потребностями своих собственных способностей и природы, он берется за одну христианскую проблему за другой и излагает свое понимание ее с выводами. Он набожен, абсолютно верующий человек; и он замечательно метафизичен. Он прекрасный, сублимированный и идеализирующий рассудок, убежденный, что божественная реальность должна существовать в соответствии с его мыслью, которая проецирует себя ввысь, чтобы вызвать из синевы ответную реальность. Вдохновение, излучающее интеллектуальный интерес Ансельма, ясно дано - понять то, во что он сначала верит. Это спонтанный интеллектуальный интерес, не проистекающий из желания узнать, как спастись. Он стремится понять не для

того, чтобы поверить; он стремится к счастью знать и понимать то, во что верит и что любит. Послушайте несколько фраз из начала "Прослогиона":

"Приди теперь, манникин, отойди на малое время от занятий твоих и укройся от смятения забот твоих. Побудь немного вакантным для Бога и немного отдохни в Нем..... Теперь, Господи, Боже мой, научи мое сердце, где и как искать Тебя, где и как найти Тебя. Господи, Господи, просвети нас; покажи нам Себя. Сжался над нами, трудящимися над Тобой, бессильными без Тебя..... Научи меня искать Тебя, и яви Себя моему поиску; ибо я не могу ни искать Тебя, если Ты не научишь, ни найти Тебя, если Ты не покажешь Себя..... Я не пытаюсь, Господи, проникнуть в Твои глубины, ибо мой интеллект не способен на это; но я желаю понять некоторую долю Твоей истины, в которую верит и которую любит мое сердце. Я не стремлюсь знать, чтобы верить; но я верю, чтобы знать. Ибо я верю и в то, что, пока я не поверю, я не пойму"[347].

Итак, Ансельм - сначала верующий, затем богослов; его разум посвящает себя разъяснению своей веры. Вера предписывает его интеллектуальные интересы и устанавливает их границы. Его мысль не занимается потусторонними вопросами. Но он получает чисто интеллектуальное удовольствие, рассуждая о Боге, которого представляет его вера и к которому прилепляется его сердце. Мотив - это интеллектуальный и любовный восторг, который испытывает его разум в этом стремлении. Его вера была твердой, непоколебимой и достаточной для его спасения. Его интеллект, не движимый никакими мотивами, кроме собственной силы и радости, с удовольствием рассуждает о предмете своей веры[348].

Мы можем задержаться на мгновение, чтобы заметить, насколько тесной частью натуры Ансельма было его доказательство существования Бога.[349] Оно проистекало непосредственно из его святой души и убедительного идеализма его разума. В "Монологионе" Ансельм привел множество аргументов, касающихся природы и атрибутов *summit bonum*, который есть Бог. Цепь его умозаключений не удовлетворила ни его самого, ни его учеников. Поэтому он задался целью найти единственное и безусловное доказательство (как утверждает Эадмер в "Житии") существования Бога и тех атрибутов, которые вера приписывает Ему. Ансельм говорит то же самое в Предисловии к *Прослогиону*:

"Учитывая, что предыдущая работа была соткана из совокупности многих аргументов, я стал искать внутри себя (*tesum*), не могу ли я обнаружить один аргумент, который не нуждается ни в чем другом, кроме самого себя, для своего доказательства; и который сам по себе может быть достаточным, чтобы показать, что Бог действительно существует, и что Он есть *summit bonum*, не нуждающийся ни в чем другом, но необходимый всем вещам, чтобы они могли существовать и иметь благополучие (*ut sint et bene sint*); и что бы мы ни верили относительно божественной субстанции".

Знаменитое доказательство, которое в конце концов бросилось ему в глаза, сводится по сути к следующему: По самому определению слово "Бог" означает величайшее из мыслимых существ. Эта концепция существует даже в сознании атеиста, поскольку он знает, что подразумевается под словами "абсолютно величайший". Но величайшее не может быть только в разуме, ведь тогда можно было бы предположить, что существует еще большее, которое существовало бы и в реальности. А поскольку, по определению, Бог - абсолютно величайший, Он должен существовать как в реальности, так и в разуме"[350] Проводя схолию к этому аргументу, Ансельм затем доказывает, что Бог обладает различными атрибутами, приписываемыми Ему христианской верой.

На то, что из определения нельзя вывести существование определяемой вещи, указал некий монах Гаунило почти сразу после появления *Прослогиона*. Ансельм ответил ему, что этот

аргумент применим только к самому большому мыслимому существу. С тех пор доказательство Ансельма неоднократно подтверждалось и опровергалось. В любом случае, это был большой диалектический скачок; но, вероятно, нельзя с такой легкостью преодолеть пропасть от определения к бытию - по крайней мере, человек будет менее смел, когда поймет, что эта пропасть существует. По крайней мере, с точки зрения темперамента, это доказательство было вершиной идеализма Ансельма: он не мог не представлять себе вещи существующими в соответствии с требованиями своих концепций. Он никогда не совершал другого столь ощутимого скачка от концепции к убеждению, как в этом доказательстве существования Бога; однако его богословие протекало в сходных процессах мышления. Например, он уверен во всемогуществе Бога, а также в том, что Бог не может сделать ничего, что умаляло бы совершенство Его природы: Бог не может лгать: "Ибо не следует, что если Бог желает солгать, то это просто ложь, а скорее, что Он не Бог. Ибо только та воля может желать лгать, в которой истина испорчена, или, скорее, которая испорчена отказом от истины. Поэтому, когда кто-то говорит "если Бог желает лгать", он по сути говорит "если Бог имеет такую природу, что желает лгать""[351].

Другой известной работой Ансельма было *Cur Deus homo*, посвященное проблеме, почему Бог стал человеком, чтобы искупить человечество. Оно было связано с его взглядом на грех и грехопадение ангелов, изложенным главным образом в диалоге *De casu Diaboli*. Можно отметить некоторые кардинальные моменты в его изложении: Человек мог быть искуплен только Богом, ибо он был бы рабом того, кто его искупил, а быть рабом кого-либо, кроме Бога, не восстановило бы его в том достоинстве, которое принадлежало бы ему, если бы он не согрешил.[352] Или еще: Дьявол не имел никаких прав на человека, которые он потерял, несправедливо убив Бога. Ибо человек не принадлежал дьяволу, и дьявол не принадлежит себе, но Богу.[353] Очевидно, Ансельм освобождает себя от концепции какого-либо выкупа, уплаченного дьяволу, или какого-либо обмана с его стороны - мыслей, которые снижали современные представления об Искуплении. Аргументы Ансельма (которые слишком велики и слишком переплетены с его взглядами на смежные темы, чтобы можно было отдать справедливость какому-либо случайному заявлению) свободны от унижительной глупости. Его рассуждения были глубоко прочувствованными, как можно видеть в его "*Медитациях*", где мысль и чувство взаимно поддерживают и усиливают друг друга. Так он вспоминает Августина, великого образца и предшественника, которому он следовал и которого почитал. И все же чувство в "*Медитациях*" Ансельма, как и в "*Прослогионе*", несколько сублимировано и возвышается над человеческими сердечными порывами. Возможно, оно кажется риторическим и намеренно стимулируется с целью назидания. Даже в "*Размышлениях о человечестве и страстях Иисуса*" Ансельм не очень близок к трепетной нежности святого Бернарда и очень далек от импульсивной и страстной любви Франциска Ассизского. Можно подумать, что его чувства редко искажали его лицо или омывали его слезами[354].

ГЛАВА XII

МЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ОДИННАДЦАТОГО ВЕКА: ФРАНЦИЯ

- I. Герберт.
- II. Одило из Ключи.
- III. Фульберт и Шартрская школа; Тривиум и Квадривиум.
- IV. Беренгар Турский, Росселлин и грядущее время.

I

В предыдущей главе было показано, что на выбор темы Ансельмом не могло не повлиять его северное местопребывание в Беке в Нормандии, откуда, добавим, было недалеко до монастыря (Мармутье) резкого критика Ансельма - Гаунило. Эти места лежат в пределах центральной и северной Франции, родины наиболее оригинального средневекового развития. Для этого региона обновленные исследования каролингского периода стали достойными предшественниками усилий XI века. Тематика исследований осталась в основном той же; однако позднее время представляет собой дальнейший этап в освоении античного и патристического материала, и в его произведениях гений авторов проявляется более ярко, чем в каролингских сочинениях, которые были взяты по частям из патристических источников или составлены из заимствованных античных фраз.

Разница видна на примере личности и трудов Герберта Аврилакского, [355] человека, который с таким интеллектуальным католицизмом открывает историю этого периода. Поражает кажущаяся сухость и грубость его интеллектуальных процессов. Они были грубыми, и это было необходимо; засушливыми они не были, являясь неизбежным этапом в развитии средневекового мышления. Однако в том, что такая интересная личность была поражена ими, есть своя ирония судьбы. Ведь Герберт был искупительным интеллектуалом последней половины X века. Стремления его ума охватывали интеллектуальные пристрастия его современников во всей их полноте. Светские и ни в коем случае не священнические, они проявляются в нем; и очевидно, что религиозные мотивы не доминировали над этой необычной личностью, которая выросла среди монахов, стала аббатом Боббио, архиепископом Реймса, архиепископом Равенны и, наконец, папой.

Судя по всему, он родился незадолго до 950 года. Из неведения, в котором мы пребываем относительно его родителей и точного места его рождения в Аквитании, можно сделать вывод, что происхождение его было скромным. Еще мальчиком он был принят в бенедиктинский монастырь святого Жеральда в Орельяке в Оверни. Там он изучал грамматику (в расширенном средневековом смысле) под руководством монаха по имени Раймунд и полюбил классику. Преданная привязанность была характерной чертой Герберта на протяжении всей жизни, и не одно письмо из последующей жизни свидетельствует о любви, которую он никогда не переставал испытывать к монахам Ауриллака, среди которых прошли его юные годы, и особенно к брату Раймунду, от которого он получил свои первые наставления.

Впоследствии Раймунд стал аббатом монастыря. Но именно его предшественник, Джеральд, принял мальчика Герберта, и ему еще предстояло сыграть важную роль в его карьере. Некий герцог Испанского марта приехал в Орильяк с паломничеством, и Джеральд попросил его взять Герберта с собой в Испанию для дальнейшего обучения, которого монастырь не мог дать. Герцог уехал, забрав Герберта, и отдал его в обучение епископу Вича, города неподалеку от Барселоны. Здесь он изучал математику. Предание о том, что он путешествовал по Испании и учился у арабов, маловероятно. Но со временем герцог и епископ отправили молиться о различных материальных ценностях у источника католицизма и взяли своего *протече* с собой в Рим.

В Риме судьба Герберта развивалась стремительно. Его покровители, несомненно, гордившиеся своим молодым ученым, представили его папе Иоанну XIII, который также был впечатлен личностью и образованностью Герберта. Иоанн рассказал об этом своему покровителю, великому Оттону, и сообщил ему о способностях Герберта к преподаванию математики; оба они оставили Герберта в Риме, когда испанский герцог и епископ вернулись в свою страну. Герберт начал преподавать, и то ли в это время, то ли позже среди его учеников был молодой Август, Оттон II. Но он больше стремился изучать логику, чем преподавать математику, даже при императорской благосклонности. Он уговорил старого императора отпустить его в Реймс с неким архидиакономом из этого места, который был сведущ в науке, которой ему не хватало. Император отстранил его от должности, приняв либеральное решение. На новом месте Герберт быстро овладел логикой и поразил всех своим гением. Он завоевал любовь архиепископа Адальберона, который вскоре поставил трижды одаренного ученого во главе епископской школы. Образование Герберта было полным: и в письме, и в математике, и в музыке, и в логике. Отныне в течение десяти лет (972-982), самых счастливых в его жизни, он изучал, а также преподавал весь спектр академических знаний.

Фортуна, не совсем благосклонная, одарила Герберта благосклонностью трех императоров. Милость первого Оттона позволила ему отправиться в Реймс. Второй Оттон слушал его учение, восхищался учителем и в начале 983 года сделал его аббатом и графом Боббио. Спустя долгое время третий Оттон сделал его архиепископом Равенны, а затем и папой.

Боббио, главное основание Колумбана, расположенное недалеко от Генуи, было могущественным и богатым; но его обширные владения, разбросанные по всей Италии, были растрачены никчемными аббатами или захвачены незаконными вельможами. Новый граф-аббат, стремясь выполнить церковные и феодальные функции своего положения, попытался вернуть монастырю его собственность и вернуть его монахов к благопристойности и учености. Тщетно. Теперь, как и не раз в последующей жизни Герберта, грубые обстоятельства оказались слишком сильны. Отто умер. Герберт остался без поддержки. Он боролся и написал много писем, которые служат нам для изложения ситуации, хотя они и не выиграли битву за своего автора:

"В соответствии с величиной моего ума мой повелитель (Оттон II.) обогатил меня самыми широкими почестями. Ибо в какой части Италии нет владений блаженного Колумбана? Так и должно быть, благодаря щедрости и благосклонности нашего кесаря. Фортуна, правда, распорядилась иначе. Так, в соответствии с величиной моего ума, она нагроулила меня самыми обширными запасами врагов. Ибо в какой части Италии нет моих врагов? Моя сила не равна силе Италии! Мир возможен при таком условии: если я, опустошенный, покоряюсь, они перестают наносить удары; если я упорствую в своих неотъемлемых правах, они нападают с мечом. Когда они не бьют мечом, они бьют копьями слов"[356].

Через год Герберт отказался от борьбы в Боббио и вернулся в Реймс, чтобы вернуться к своим обязанностям главы школы, секретаря и интимного советника Адальберона. В политическом плане это время было временем неопределенности и потрясений. Дом Каролингов рушился, а дом Капетингов плел интриги и боролся за королевскую власть, едва ли более значительную. В Германии интриги и восстания угрожали правам ребенка Оттона III. Архиепископ Адальберон под руководством Герберта был мощным фактором в династических переменах во Франции; оба они ревностно поддерживали Оттона. На протяжении всех этих перипетий Герберт постоянно появляется, направляя намеченные меры и предсказывая ход событий, но каким-то образом, несмотря на свой непревзойденный ум, не в силах их контролировать.

Время шло, и в начале 989 года Адальберон умер. Его преемник, Арнульф, отпрыск падающего дома Каролингов, впоследствии был смещен с поста за измену новоиспеченному дому Капетингов. В 991 году Герберт сам стал архиепископом. Но хотя казалось, что он достиг желанной цели, беды вновь обрушились на его голову. Гнев вызвал выбор столь низкого происхождения для княжеского сана. Вокруг нового архиепископа поднялась буря, и Римский престол был вынужден вмешаться, что и сделал с радостью, поскольку в Риме Герберта ненавидели за упреки в невежестве и коррупции, брошенные ему епископами на соборе, который избрал его и низложил его предшественника. С этим низложением и избранием Рим не согласился, и мы читаем слова папского легата:

"Действия вашего синода против Арнульфа, а точнее, против Римской церкви, поражают меня своими оскорблениями и хулой. Воистину исполнилось на вас евангельское слово: "Будет много антихристов"... Ваши антихристы говорят, что Рим - это как храм идов, изображение из камня. Поскольку наместники Петра и их ученики не хотят иметь в качестве учителя Платона, Вергилия, Теренция или остальных из стада философов, вы говорите, что они недостойны быть привратниками - потому что они не имеют никакого отношения к такой песне"[357].

Борьба шла против Герберта. Отстраненный от своих архиепископских функций, он уехал из Франции ко двору Оттона III, где его интеллект сразу же стал доминировать над устремлениями молодого монарха. Оттон и Герберт вместе отправились в Италию, и император сделал своего друга архиепископом Равенны. В следующем, 999 году, Григорий V. умер, и архиепископ стал папой Сильвестром II. В течение трех коротких лет славный молодой императорский мечтатель и его несравненный советник планировали и осуществляли великое объединение империи и папства на земле. Затем смерть забрала сначала императора, а вскоре и папу-философа.

Герберт был первым умом своего времени, его величайшим учителем, самым жадным учеником и самым универсальным ученым. Его беременные письма отражают законченного человека, который овладел приобретенными знаниями и превратил их во власть. Они также свидетельствуют об авторстве того, кто уникальным образом воспользовался силой и духом великих умов языческого прошлого, впитал их чувство формы и уместности, а вместе с ними стал самодостаточным и самоконтролируемым, хозяином самого себя и всего того, что вошло в него и сделало его тем, кем он был. Обратите внимание, как личность писателя с его способностями, вкусами и темпераментом раскрывается перед нами в письме к близкому другу, аббату монастыря в Туре:

"Поскольку вы читаете мою память и в силу отношений заявляете о великой дружбе, я полагаю, что буду рад вашему мнению, если только я тот, кто, по мнению столь великого человека, достоин быть любимым. Но поскольку я не из тех, кто, подобно Панецию, иногда отделял бы хорошее от полезного, а скорее, подобно Туллию, смешивал бы его со всем полезным, я желаю, чтобы эти лучшие и святейшие дружеские отношения никогда не были лишены взаимной пользы. А поскольку мораль и искусство слова не отделимы от философии, я всегда соединял обучение умению хорошо говорить с обучением умению хорошо жить. Ибо хотя сама по себе жизнь может быть благороднее, чем речь, и может быть достаточна без своего собрата для того, кто освобожден от управления делами; однако для нас, занятых государством, необходимо и то и другое. Ибо полезнее всего говорить приветливо, когда убеждаешь, и мягкими речами сдерживать ярость разгневанных людей. Готовясь к такому делу, я охотно собираю библиотеку; и как раньше в Риме и других местах Италии, так и в Германии и Бельгии я приобрел переписчиков и рукописи с помощью денег и друзей в тех краях. Позвольте мне также просить вас о содействии в достижении этой цели. В конце этого

письма мы приложим список тех писателей, которых мы хотели бы переписать. Мы послали в ваше распоряжение пергамент для переписчиков и деньги для покрытия расходов, не забывая о вашей доброте. Наконец, чтобы не злоупотреблять эпистолярными удобствами, причиной стольких неприятностей является презрение к неверной фортуне; презрение, которое дала нам не природа - как и многим другим людям, - а тщательное изучение. Следовательно, на досуге, когда мы заняты делами, мы учим тому, что знаем, и учимся там, где мы невежественны"[358].

Письма Герберта лаконичны, даже эллиптичны до грани неясности. В нескольких словах он раскрывается перед своим старым другом Раймундом в монастыре Ауриллак: "С какой любовью мы привязаны к тебе, знают латиняне, а также варвары,[359] которые разделяют плоды нашей учебы. Их обеты требуют вашего присутствия. Среди общественных забот философия - единственное утешение; и от ее изучения мы нередко выигрывали, когда в это бурное время нам удавалось таким образом сломить приступ фортуны, жестоко разгневанной на других или на нас самих"[360].

Если бы не язык, можно было бы подумать, что Цицерон обращается к какому-нибудь другу, а не будущий папа 1000 года к монаху. Настроение вполне античное. И Герберт не только использует античные фразы, но и сам, как и многие средневековые люди, проникнут античным духом. В другом письме он пишет о дружбе и спрашивает, дало ли божество смертным что-нибудь лучшее. Он говорит о своих перспективах и замечает: "sed involvit mundum caeca fortuna", и он не уверен, куда она его закинет[361].

Несомненно, подобные античные настроения были для Герберта делом настроения; он может с готовностью выразить другие, христианского толка, и с легкостью вернуться к другим темам, как в следующем письме - любопытном. Оно адресовано монаху:

"Не думай, милейший брат, что по моей вине я лишен общества моих братьев. Покинув тебя, я вынужден был предпринять много путешествий по делам моего отца Колумбана". 362 Честолюбие властей, тяжелые и жалкие времена обращают правых к неправым. Никто не сохраняет веры. Но поскольку я знаю, что все зависит от постановления Бога, который меняет и сердца, и царства сынов человеческих, я терпеливо ожидаю конца событий. Я наставляю и увещаю тебя, брат, поступать так же. Тем временем я прошу тебя об одном, что может быть выполнено без опасности и потерь для тебя и сделает меня твоим другом навеки. Ты знаешь, с каким рвением я собираю книги повсюду, и тебе известно, сколько в Италии переписчиков, в городе и в деревне. Тогда потихоньку достань мне экземпляры "*Астрологии*" Манлия (Бозция), "*Риторика*" Викторина, "*Опталмики*" Демосфена.[363] Я обещаю тебе, брат, и сдержу свое слово, буду хранить священное молчание о твоём похвальном соответствии и выплачу в два раза больше, чем ты потребуешь. Пусть это будет известно человеку, и жалованье тоже, и почаще подбадривай нас письмом; и не бойся, что кому-нибудь станет известно о любом деле, которое ты доверишь нашей доброй воле"[364].

Когда он писал это письмо, примерно в 988 году, Герберт был опасно погружен в политику, и власть этого низкородившего титулярного аббата из Боббио, главы школы в Реймсе и секретаря архиепископа, была велика. Запутанное государственное устройство и поразительная многогранность этого "ученого в политике", должно быть, беспокоили его современников и могли вызвать подозрения, из которых выросли истории, рассказанные будущими людьми, что этот ученый, государственный деятель и философ-папа был магом, узнавшим из запрещенных источников многое, что должно быть завуалировано. Однако, несмотря на это, можно считать, что самой настоящей внутренней чертой Герберта была любовь к знаниям и античной литературе, и что письма, раскрывающие это, являются

тончайшим откровением человека, который постоянно трансформировал свои хорошо охраняемые знания в себя и свои самые личные настроения.

"Ибо нет для нас ничего более благородного в человеческих делах, чем знание самых выдающихся людей; и пусть оно будет представлено в томах, умноженных на тома. Продолжайте, как вы начали, и несите потоки Цицерона тем, кто жаждет. Пусть М. Туллий окажется в центре тревог, охвативших нас после предательства нашего города, так что в счастливых глазах людей мы останемся несчастными благодаря нашему приговору. Мы искали то, что принадлежит миру, мы нашли, мы совершили, и, как я уже сказал, мы стали главными среди нечестивцев. Окажите помощь, отче, чтобы божество, изгнанное множеством грешников, согнанных вашими молитвами, могло вернуться, могло посетить нас, могло обитать с нами - и, если возможно, чтобы мы, скорбящие об отсутствии блаженного отца Адальберона, радовались вашему присутствию"[365].

Так Герберт писал из Реймса, сам будучи главным интриганом в городе, полном измен.

Герберт обладал огромной властью над письмами. Лучшие ученые сидели у его ног; он был вдохновителем при дворах второго и третьего Отто, которые любили учиться и умерли такими молодыми; а великая школа в Шартре под руководством его ученика Фульбера была прямой наследницей его наставлений. В Реймсе, где он преподавал столько лет, он оставил другим начальное обучение латыни. Ученик Ришера, написавший его историю, рассказывает о курсах риторики и литературы, к которым он приобщал своих учеников после обучения логике:

"Когда он захотел перевести их от этих занятий к риторике, он применил на практике свое мнение, что нельзя овладеть ораторским искусством без предварительного знания способов дикции, которым следует учиться у поэтов. Поэтому он привел тех, с кем, по его мнению, должны были быть знакомы его ученики. Он читал и объяснял поэтов Вергилия, Стация и Теренция, сатириков Ювенала, Персия и Горация, а также историографа Лукана. Ознакомившись с ними и попрактиковавшись в их речах, он обучал своих учеников риторике. После того как они были обучены этому искусству, он воспитал софиста, чтобы тот упражнял их в диспутах, дабы, упражняясь и в этом искусстве, они могли казаться бесхитростными спорщиками, что он считал вершиной ораторского искусства"[366].

Таким образом, Герберт использовал в обучении риторике классических поэтов и, несомненно, великих прозаиков, с которыми он был знаком. Следуя наставлению Цицерона о том, что оратор должен быть искусным рассудителем, он готовил своих молодых раторов с помощью курса логики, а завершал их дисциплину упражнениями в диспутах.

Ричер также говорит об эпохальных математических познаниях Герберта.[367] В арифметике он усовершенствовал существующие методы вычислений; в геометрии преподавал традиционные методы измерения, доставшиеся от римских землемеров, и составил труд из Боэция и других источников. Для астрономии он изготавливал сферы и другие инструменты, а в музыке его преподавание было лучшим из возможных. Ни в одной из этих областей он не был оригинальным изобретателем; не исчерпал он и знаний, которыми обладали люди до него. Однако он был воплощением средневекового прогресса, поскольку грамотно опирался на доступные ему источники, а затем учил с пониманием и энтузиазмом. Ричер хвалит его без устали:

"Он начал с арифметики, затем преподавал музыку, о которой в Галлии долгое время не знали. С какими трудами он излагал метод астрономии, хорошо бы рассказать, чтобы читатель мог понять проницательность и мастерство этого великого человека. Этот сложный

предмет он объяснял с помощью замечательных инструментов. Сначала он проиллюстрировал сферу мира одной из твердых пород дерева, большую на меньшую. Он закрепил ее наклонно к горизонту двумя полюсами, и возле верхнего полюса расположил северные созвездия, а возле нижнего - южные. Он определил ее положение с помощью круга, который греки называли *orizon*, а латиняне *limitans*, потому что он разделяет созвездия, которые видны, и те, которые не видны. С помощью закрепленной таким образом сферы он показал восход и заход звезд и научил своих учеников распознавать их. А ночью он следил за их курсами и отмечал места их восхода и захода на различных областях своей модели".

Далее историк рассказывает, как Герберт с помощью хитроумных приспособлений показывал на своей сфере воображаемые круги, называемые параллелями, на другой - движения планет, а на еще одной отмечал созвездия на небе, так что даже новичок, указав одно созвездие, мог найти остальные[368].

В области философии труды Герберта не выходили за рамки формальной логики, инструмента философии. Он мог сделать не больше, чем понять и применить ту часть аристотелевского "*Органона*", с которой был знаком, в переводе Боэция. Тем не менее он использовал больше боэцианских трудов, чем кто-либо до него или в течение ста пятидесяти лет после его смерти. Ричер приводит список. Помимо этих свидетельств, о характере диалектики Герберта свидетельствует любопытный рассказ Ришера об одном примечательном диспуте. Шел 980 год, слава о блестящем молодом *схоласте* из Реймса распространилась по Галлии и проникла в Германию. Некий авторитетный мастер из Магдебурга по имени Отрик послал одного из своих учеников доложить о преподавании Герберта, особенно о его методе изложения разделов философии как "науки о вещах божественных и человеческих". Ученик вернулся с записями классификации Герберта, в которых, по ошибке или намеренно, создавалось впечатление, что он подчиняет физику математике, как вид роду, тогда как на самом деле он ставил их в равное положение. Отрику пришлось в голову поймать его на ошибке, и ему удалось добиться того, что между ними состоялся диспут в то время, когда Адальберон и Герберт находились в Италии с императором Оттоном II. Он состоялся в Равенне. Император, которому тогда было девятнадцать лет, председательствовал, среди присутствующих было много магистров и сановников церкви. Держа в руке табличку с предполагаемым разделением наук Герберта, Его Величество открыл диспут:

"Размышления и дискуссии, как мне кажется, способствуют совершенствованию человеческих знаний, а вопросы мудрых пробуждают нашу вдумчивость. Таким образом, знания о вещах извлекаются учеными или открываются ими самими и заносятся в книги, которые остаются для нас великим благом. Нас также могут побуждать к этому определенные предметы, которые влекут ум к более глубокому пониманию. Обратите внимание, что я перелистываю эту скрижаль, на которой начертаны разделы философии. Пусть все внимательно рассмотрят ее, и каждый скажет, что он думает. Если она будет полной, пусть она будет подтверждена вашим одобрением. Если несовершенна, пусть будет отвергнута или исправлена.

"Тогда Отрик, взяв ее перед всеми, сказал, что она была составлена Гербертом и взята из его лекций. Он передал его лорду Августу, который прочитал его до конца и представил Герберту. Тот, внимательно изучив ее, частично одобрил, а частично осудил, утверждая, что схема была выстроена не им. Попросив Августа исправить ее, он сказал: "Поскольку, о великий цезарь Август, я вижу тебя более могущественным, чем все эти, я, как подобает, подчинюсь твоему повелению. Я также не буду беспокоиться из-за злобы злопыхателей, по

чьему наущению очень правильное разделение философии, недавно так ясно изложенное мной, было опорочено подменой вида. Итак, я говорю, что математика, физика и теология должны быть помещены как равные под одним родом. Род также имеет равную долю в них. Невозможно также, чтобы один и тот же вид в одном и том же отношении был соотнесен с другим видом и также был помещен под него, как вид под род".

Затем, отвечая на требование Отрика более четко изложить свою классификацию, он говорит, что не может быть возражений против разделения философии по Витрувию (Викторину) и Боэцию; "ибо философия - это род, видами которого являются практическая и теоретическая: под практической, как опять же виды, подразумеваются *dispensativa*, *distributiva* и *civilis*; под теоретической - *phisica naturalis*, *mathematica intelligibilis* и *theologia intellectibilis*".

Затем Отрик удивляется, что Герберт поместил математику сразу после физики, опустив физиологию. На что Герберт отвечает, что физиология стоит по отношению к физике, как филология по отношению к философии, частью которой она является. Отрик меняет атаку на фланговое движение и спрашивает Герберта, что является *причиной* философии. Герберт спрашивает, имеет ли он в виду причину, по которой она возникла, или причину, ради которой она придумана (*inventata*). Отрик отвечает, что последнее. "Тогда, - говорит Герберт, - поскольку ты ясно сформулировал свой вопрос, я скажу, что философия была придумана для того, чтобы на ее основе мы могли понять божественные и человеческие вещи". "Но зачем использовать столько слов, - говорит Отрик, - чтобы обозначить причину одной вещи?" "Потому что одного слова может быть недостаточно для обозначения причины. Платон использует три слова для обозначения причины сотворения мира, а именно: *bona Dei voluntas*. Он не мог сказать просто *voluntas*". "Но, - говорит Отрик, - он мог бы сказать более лаконично *Dei voluntas*, ибо воля Бога всегда благая, чего он не отрицает".

"Здесь я тебе не противоречу, - говорит Герберт, - но подумай: поскольку один Бог благ сам по себе, а всякая тварь блага лишь по участию в нем, то слово *bona* добавлено, чтобы выразить качество, присущее только Его природе. Однако, как бы то ни было, одно слово не всегда обозначает причину. Что является причиной тени? Можете ли вы выразить это одним словом? Я скажу, что причиной тени является тело, препятствующее свету. Это не "тело" и даже не "взаимопроникновение тел". Я не отрицаю, что причины многих вещей можно выразить одним словом, как, например, роды вещества, количества или качества, которые являются причинами видов. Другие же не могут быть выражены так просто, как, например, *рациональность ad mortale*".

Эта загадочная фраза приводит в восторг Отрика, который восклицает: "Вы подводите смертное под рациональное? Кто не знает, что рациональное ограничивается Богом, ангелами и человечеством, а смертное охватывает все смертное, безграничную массу?"

"На что Герберт: "Если, следуя Порфирию и Боэцию, провести тщательное разделение субстанции, доведя его до индивидов, то рациональное окажется шире смертного, что легко можно показать. Поскольку субстанция, признанная наиболее общим родом, может быть разделена на подчиненные роды и виды вплоть до индивидов, следует выяснить, все ли эти подчиненные роды могут быть выражены одним словом. Очевидно, что одни обозначаются одним словом, как *corpus*, другие - несколькими, как *animatum sensibile*. С таким же основанием подчиненное, которое есть *animal rationale*, может быть предиктировано субъекту, который есть *animal rationale mortale*. Не то чтобы *рациональное* могло быть предикатом того, что просто смертно; но *рациональное*, говорю я, соединенное с животным, предиктируется смертным, соединенным с животным *рациональным*".

"На этом Август кивком головы завершил спор, так как он длился почти весь день, и слушатели устали от многословных и непрерывных рассуждений. Он великолепно наградил Герберта, который отправился в Галлию вместе с Адальбероном"[369].

Очевидно, в рассказе Ришера приведены лишь подписи к этому диспуту. Ни в одном из положений, высказанных спорящими, не было ни малейшей оригинальности; все взято из Порфирия, Боэция и современного латинского перевода "*Тимея*" Платона. Тем не менее, вся эта история, выбор вопросов, характер ответов, ограничение предмета голыми полюсами логической палестрики - все это очень хорошо иллюстрирует менталитет и интеллектуальные интересы конца X века. Рост средневекового интеллекта неизбежно проходил через подобные курсы дисциплины. И как раннесредневековая латынь спасалась от варварства с помощью грамматики, так и лучший интеллект этого раннего периода ухватился за логику не только как за наиболее очевидно необходимую дисциплину и руководство, но и с несовершенным сознанием того, что эта дисциплина и средство не содержат цели и полноты существенного знания. Грамматика была тогда не просто средством, а целью в изучении письма, и так же бессознательно логика. И в том, и в другом случае осязаемая потребность в *дисциплине* и ее трудности не позволяли ученику понять, что инструмент - это всего лишь инструмент.

Более того, во времена Герберта возникла особая потребность в рассмотрении именно таких вопросов, образцом которых является диспут. Огромная масса богословия, философии и науки ожидала освоения, наследие великого прошлого, античного и патристического. Возможно, истинный инстинкт направлял Герберта и его современников к проблемам классификации и метода как к первостепенной задаче. Если бы Средневековье было периодом, когда знание, каким бы грубым оно ни было, продвигалось вперед через опыт, исследования и открытия, проблемы классификации и метода не представлялись бы предварительными. Но средневековое развитие шло через изучение того, что прежние люди получили от природы или от Бога. Это сохранялось в книгах, которые нужно было изучать и осваивать. Поэтому классификации знаний были важными помощниками или столь необходимыми путеводителями. С истинным инстинктом Средние века прежде всего искали в этой массе знаний проводников в ее лабиринтах, искали план или схему, с помощью которых универсальное знание можно было бы распутать, а затем реконструировать в формах, соответствующих еще большим истинам[370].

II

Десятилетия по обе стороны от 1000 года были тесными и скучными. В Бургундии, конечно, энергия Ключни[371] под руководством его великих аббатов пробуждала в монашеском мире чувство религиозной и дисциплинарной благопристойности. Однако эта реформа мало интересовалась культурой. Монахов Ключни обычно обучали зачаткам семи искусств. Они немного занимались математикой, к ним неизбежно приходили грубые физические знания, и так же неизбежно они пользовались отрывками из языческих поэтов при изучении латыни.[372] Но они не следовали буквам ради них самих, не следовали знаниям, потому что любили их и считали эту любовь святой. Монашеские принципы вряд ли оправдывали такую любовь, и у аббатов Ключни было достаточно дел, чтобы привести монашеский мир к благопристойности, не отвлекаясь на неприменимые знания или чары языческой поэзии.

Религиозные реформы девятого века способствовали распространению письменности в соборах и монастырских школах Галлии. Последние вскоре вернулись к невежеству; но среди соборных школ Шартр и Реймс продолжали процветать. Нравственный порядок жизни

повышает вдумчивость и может стимулировать учебу. Поэтому во второй половине X века клюнийские реформы, как и более ранние реформаторские движения, благоприятно сказались на письме в монастырях. То тут, то там исключительный человек создавал исключительную ситуацию. Таким человеком был Аббо, аббат монастыря святого Бенедикта во Флери на Луаре, умерший в год после Герберта. Ему повезло с его прекрасным учеником и биографом Аймоином, который приписывает ему настолько либеральные настроения по отношению к учебе, насколько это было совместимо с суровым монашеством:

"Он наставлял своих слушателей, что, изгнав тернии греха, они должны засеять маленькие сады своих сердец специями божественных добродетелей. Битва шла против пороков плоти, и им предстояло подумать, какое оружие они должны противопоставить ее наслаждениям. Чтобы дополнить их вооружение, после молитвенных обетов и мужественной борьбы постов, он счел, что изучение букв пойдет им на пользу, и особенно упражнения в сочинительстве. И действительно, сам он, человек ученый, едва ли упускал момент, когда не читал, не писал или не диктовал"[373].

Любопытно наблюдать неизбежное влияние грубого латинского образования на самых упорных из этих монахов-реформаторов. В 994 году Одило стал аббатом Клюни. Пробыв на этом посту более полувека, он умер в 1049 году. Заключительные сцены типично иллюстрируют уход из жизни раннесредневекового святого. Умиравший аббат проповедует и утешает своих монахов, дает благословение, поклоняется Кресту, отгоняет дьявола:

"Предупреждаю тебя, враг рода человеческого, отврати от меня козни и тайные хитрости твои, ибо рядом со мной Крест Господень, который я всегда обожаю: Крест - мое убежище, мой путь и добродетель; Крест - непобедимое знамя, непобедимое оружие. Крест отражает всякое зло и обращает тьму в бегство. Через этот божественный Крест я вступаю на свой путь; Крест - моя жизнь, смерть тебе, враг!"

На следующий день "в присутствии всех читается Символ веры как щит веры против обманов злобных духов и нападок злых помыслов; приводится Августин для изложения, его внимательно слушают и обсуждают"[374].

Для Одило Крест - это божественный, если не сказать магический, оберег. Его молитвы и проклятия имеют характер произнесенного заклинания. В этой атмосфере веры и страха, в которой он прожил свою жизнь и совершал свои чудеса до и после смерти, не веет античных зефиров. Тем не менее античность могла формировать его фразы и, возможно, бессознательно влиять на его этические представления. Он написал "Жизнь бывшего аббата Клюни", приписав ему четыре *кардинальские дисциплины*, в которых тот стремился совершенствоваться, "чтобы посредством *благоразумия* обеспечить благополучие себе и тем, кто находится в его ведении; чтобы посредством *темперамента* (который под другим названием называется *скромностью*), с должной мерой справедливого благоразумия, скромно исполнять порученные ему духовные дела; Чтобы через *fortitudo* он мог противостоять дьяволу и его порокам и побеждать их; и чтобы через *justitia*, которая пронизывает все добродетели и придает им определенный характер, он мог жить трезво, благочестиво и справедливо, вести добрую борьбу и завершать свой путь." [375]

Так античные добродетели формируют мысли Одило, как за семьсот лет до него точка зрения и рассуждения Амвросия в "*De officiis ministrorum*" были заданы Цицероном в "*De officiis*". [376] Те же классически тронутые фразы, если не концепции, переходят к ученику и биографу Одило, монаху Иоцальду, которому мы обязаны описанием последних минут жизни

Одило. Он приписывает своему герою четыре кардинальные добродетели, а затем определяет их с античной точки зрения, но с христианскими поворотами мысли:

"Философы определяют благоразумие как поиск истины и жажду более полного знания. В этой добродетели Одило так отличился, что ни днем, ни ночью не прекращал поисков истины. Книга божественного созерцания всегда была в его руках, и он непрестанно говорил о Писании в назидание всем, а молитва всегда следовала за чтением.

"Справедливость, как говорят философы, это то, что воздает каждому его должное, не претендует на то, что принадлежит другому, и пренебрегает собственной выгодой, чтобы сохранить то, что справедливо для всех". [Чтобы проиллюстрировать эту добродетель в Одило, биограф приводит примеры его благотворительности, по которым можно заметить христианский поворот в концепции].

"Стойкость состоит в том, чтобы держать разум выше страха перед опасностью, не бояться ничего, кроме основания, и мужественно переносить невзгоды и благополучие. Опираясь на эту добродетель, трудно сказать, насколько он был храбр в отражении козней врагов и насколько терпелив в их перенесении. Вы могли бы заметить в нем именно эту привилегию терпения; тем, кто его обижал, он, как другой Давид, отплачивал благодеяниями, а к тем, кто его ненавидел, сохранял более сильную благосклонность". [Снова христианский поворот мысли].

"Воздержание, последнее в каталоге вышеупомянутых добродетелей, согласно его определению, сохраняет умеренность и порядок во всем, что бы ни было сказано или сделано. Здесь он был настолько силен, что придерживался умеренности и соблюдал правильность (*ordinem*) во всех своих действиях и повелениях, а также проявлял удивительную рассудительность. Следуя блаженному Иерониму, он умерил пост до золотой середины, в соответствии со слабостью или силой тела, избегая таким образом фанатизма и сохраняя постоянство. В его одежде не было заметно ни элегантности, ни убожества. Серьезность поведения он дополнял весельем лица. Он был суров в исправлении пороков, когда того требовал случай, милостив в помиловании, и в том и в другом случае балансировал на беспристрастной чаше весов"[\[377\]](#).

III

Другом Одило был ученик Герберта Фульберт, епископ Шартра с 1006 по 1028 год. Его имя навсегда связано с этой главной кафедральной школой раннесредневековой Франции, которую он так прочно и так широко восстановил, что заслужил славу основателя. Интересно будет обратить внимание на круг ее занятий. Шартр был древней родиной письма. Цезарь[\[378\]](#) говорит о земле Карнути как о центре друидизма в Галлии; а во времена Империи в галло-римском городе быстро возникли либеральные науки. Они не прекращались даже во времена Меровингов и возродились во время Каролингского возрождения. Отныне они постоянно преподавались в монастырской школе Святого Петра, если не в школе при соборе. За несколько лет до того, как он стал епископом, серьезный и доброжелательный Фульберт возглавил эту соборную школу, где он не прекращал преподавать до самой своей смерти. Будучи епископом, широко почитаемым и влиятельным, он перестроил собор при содействии королей Франции и Дании, герцогов Аквитании и Нормандии, графов Шампани и Блуа. Его огромная крипта до сих пор остается теневой целью для тысяч коленопреклоненных паломников и надежной опорой для великого

здания над ней. Восхитительная традиция приписывает ему даже эту славу более позднего времени.

Из дальних и ближних стран приезжали благочестивые ученики, чтобы получить пользу от обучения в школе, главой и вдохновителем которой был Фульберт. Они тесно общались со своим "преподобным Сократом" в небольших школьных зданиях рядом с собором. Судя по рассказам, мы почти видим, как он перемещается среди них, останавливаясь, чтобы поправить одного здесь, или заглядывая через плечо другого, занятого геометрической фигурой, и ставя перед ним новую задачу. Среди учеников могли возникать соперничество, ссоры, нарушения приличий; но рядом был учитель, всегда серьезный и непоколебимый, всегда готовый ободрить своим сочувствием, но готовый и порицать, либо молча, лишая доверия, либо на словах, как, например, когда он запретил преподавателю шутить, объясняя Донату: "*spectaculum factus es omnibus; cave*".

Некоторые из этих ученых стали людьми святыми и известными - Беренгар Турский приобрел несчастливую славу. Один из его сокурсников в поздние годы писал ему, обращаясь к нему как к приемному брату:

"Я назвал тебя приемным братом за ту сладчайшую совместную жизнь, которую мы вели в юности в Шартрской академии под руководством нашего почтенного Сократа. Мы убедились в его спасительном учении и святой жизни, и теперь, когда он с Богом, мы должны надеяться на помощь его молитв. Конечно, он помнит о нас, лелеет нас еще больше, чем тогда, когда он переселился паломником в тело этой смерти, и привлек нас к себе обетами и молчаливой молитвой, умолая нас в тех вечерних беседах (*vespertina colloquia*) в саду у часовни, чтобы мы шли королевским путем и прилепились к следам святых отцов"[379].

В соборную школу входили юноши, получавшие первые уроки, а также старшие ученые и наставники. Они жили вместе, подчиняясь правилам, и вместе совершали соборные службы, распевая утреню, часы и мессу. Тривиум и квадравиум составляли основу их обучения. Учебникам и курсам было уже несколько веков.

Первой ветвью тривиума была грамматика, включавшая в себя литературу в качестве иллюстрации, а тот, кто занимал кафедру, носил титул *grammaticus*. Для начинающих учебником был *Donatus*, а для более продвинутых - *Priscianus*. [380] Не был обойден вниманием и *Martianus Capella*. Студент аннотировал эти работы цитатами из "*Этимологий*" Исидора. Разнообразные мнемотехнические процессы помогали ему запомнить содержание. Грамматический курс включал в себя написание сочинений в прозе и стихах по правилам и чтение классических авторов. Для написания школьных стихов в метре ученики использовали "*De arte metrica*" Беда, энциклопедию метрических форм. Они также писали акцентные и рифмованные латинские стихи. Из профанных авторов в библиотеке были Ливий, Валерий Максим, Вергилий, Овидий, Гораций, Стаций, Сервий, комментатор Вергилия; а из писателей, которые были христианскими классиками в Средние века, - Орозий, Григорий Турский, Фортунат, Седулий, Аратор, Пруденций и Боэций; последний из них - самый важный источник раннесредневекового образования. Риторика, вторая ветвь Тривиума, имела то смутное отношение к грамматике, которое она имеет в современном языке. Изучались правила раторов, читались и подражались произведениям светских или христианских ораторов. Это изучение оставило свой след в средневековых проповедях и *Vitae Sanctorum*.

Что касается третьего направления, диалектики, то ученики Фульберта изучали логические трактаты, широко распространенные в раннем Средневековье: "*Категории*" и "*De interpretatione*" Аристотеля, "*Введение*" Порфирия, все на латыни Боэция. В качестве комментариев к ним в распоряжении школы были "*Категории*", приписываемые Августину, "*De interpretatione*" Апулея, "*Топика*" Цицерона и Боэция, посвященные определению, делению, категорическим и гипотетическим силлогизмам - логическим трудам, которые излагал Герберт в Реймсе. Кроме того, школа располагала "*Libellus de ratione uti*" Герберта и "*De consolatione*" Боэция, главным этическим сборником раннего Средневековья, а также трудами Эриугены и Дионисия Ареопагита в переводе Эриугены. Независимо от того, обладал ли он современной латинской версией "*Тимея*" Платона или нет, Фульберт и Беренгар в любом случае упоминают Платона в хвалебных выражениях.

Переходя к "Квадривиуму", мы узнаем, что Фульберт изучал четыре его раздела под руководством Герберта. В арифметике студенты использовали трактат Боэция, а также абакус - таблицу из вертикальных столбцов, в верхней части которой римскими цифрами обозначался порядок единиц, десятков и сотен в соответствии с десятичной системой. В геометрии студенты также опирались на Боэция. Астрономия, третья ветвь Quadrivium, имела своей практической целью вычисление церковного календаря. Ученики изучали знаки Зодиака и обучались методу нахождения звезд с помощью *астролябии* - сферы (такой, как построил Герберт), изображающей созвездия и вращающейся на трубке в качестве оси, которая служила для фиксации полярной звезды. Музыка, четвертая ветвь квадривиума, ревностно культивировалась. Для ее теории изучался трактат Боэция; Фульберт и его ученые много сделали для развития музыки литургии, сочиняя тексты и арии для органной песнопений.

В дополнение к Quadrivium преподавалась медицина. Студенты изучали рецепты и методы, передаваемые по традиции и обычно приписываемые Гиппократу. Для более удобного запоминания Фульберт переложил их в стихотворную форму. Такая "медицина" не была основана на наблюдениях, и средневековый ученый-копиист с таким же успехом переписывал медицинские квитанции, как и любую другую работу, попавшую в поле зрения его пера. Следует помнить, что в раннем Средневековье реликвия была обычным средством лечения.

Семь *искусств* тривиума и квадривиума были подручными теологии; Фульберт давал подробные наставления по этой христианской царице наук, излагая Писание, объясняя литургию и разбирая споры того времени. Как часть этой священной науки, студентов, очевидно, обучали каноническому и римскому праву, а также капитуляриям Карла Великого[381].

IV

Шартрский квадривиум представляет собой крайний предел математических и физических исследований во Франции в XI веке, когда физическая наука не вызвала особого интереса - слишком величественное выражение, чтобы обозначить грубые традиционные взгляды на природу, которые преобладали. Равнодушие к естественным знаниям было самым явным интеллектуальным недостатком Амброза и Августина и самым предвещающим. Грядущие века, которые должны были смотреть на их труды как на универсальные руководства по жизни и познанию, не нашли в них стимула для наблюдения или изучения мира природы. Конечно, эпоха Каролингов не породила в себе такого желания, как и одиннадцатый век. В лучшем случае общее понимание физических фактов оставалось тем, что передавалось по

наследству. Оно черпалось из книг, которые обычно читали, - "*Физиолога*" или назидательных историй о чудесах в бесчисленных "*Vitae Sanctorum*", - в той же мере, что и из скудных сведений, содержащихся в "*Origines*" Исидора, "*Liber de temporibus*" Беда или "*De universo*" Рабануса Мауруса.

Вот так и с естественными науками. В исторической литературе качество сочинений редко поднималось выше уровня X в. [382] Никаких признаков критической способности не появилось, а писатели этого периода проявляют лишь узкий местный интерес. Не было никакой Франции, но повсеместно происходило расчленение земли на мелкие участки, между которыми было трудно и опасно перемещаться. Летописцы ограничивают свое внимание, как, несомненно, и свои знания, регионом, где они жили. Чтобы история преодолела эти узкие барьеры, необходимо было возрождение королевской власти, которое произошло в конце века, и стимул для любопытства, вызванный крестовыми походами [383].

В общем, одиннадцатый век был грубым и неоформившимся, подготовительным к интеллектуальной активности и высвобождению жизненных сил, которыми ознаменовалось открытие двенадцатого. Однако средневековый ум динамично усваивал и присваивал уроки Отцов, а также те части античного наследия мысли, в которых он до сих пор чувствовал потребность. Трудные проблемы ставились, но так, что представляли собой вершины альтернатив, слишком узких, чтобы вместить истину, которая реже кроется в противоборстве противоположностей, чем во всеохватном и дискриминационном примирении. Этот век, особенно когда мы обращаем свое внимание на Францию, предстает как преддверие средневекового мышления, непосредственный предшественник средневековых формулировок философских и теологических убеждений. Споры и различные ментальные тенденции, которым впоследствии предстояло пройти через столь обширные и часто расходящиеся пути, берут свое начало в еще более ранние времена. С наступлением одиннадцатого века они были крепко зажаты в колыбели и, казалось, были надежно защищены от опасности умереть в младенчестве. И далее, через двенадцатый век, через тринадцатый, кульминационный период средневековой мысли, мнения и убеждения складываются во множество пропозиций, относящихся ко многим областям человеческих размышлений.

Эти массы пропозиций, убеждений, мнений, философских и религиозных, составляют религиозную философию Средневековья - схоластику, как ее обычно называют. Далее [384] необходимо будет рассмотреть эту большую материю в ее непрерывном развитии, с ее корнями или предшественниками, простирающимися через одиннадцатый век к каролингскому периоду и далее. Средневековые мыслители, грубо говоря, делятся на два класса: те, кто ставит авторитет выше разума, и те, кто ставит разум выше авторитета. Оба класса появляются в девятом веке, представленные соответственно Рабанусом Маурусом и Эриугеной. В одиннадцатом они также очевидны. Святой Ансельм, выходец из Италии, является наиболее восхитительным представителем первого класса, будучи в сердце и уме богословом, чья философия полностью вращалась вокруг его веры. О нем мы уже говорили, и здесь можно упомянуть в противовес ему двух французов, Беренгара Турского и Росцеллина. По месту и времени они попадают в сферу действия настоящей главы; их умственные процессы не были такими, чтобы отнести их к более позднему периоду. По своему темпераменту и в несколько путаных выражениях они ставили разум выше авторитета, кроме Писания, как они его понимали.

Беренгар родился, по-видимому, в Туре, от богатых родителей, как раз в конце десятого века. После обучения у своего дяди, казначея Святого Мартина, он приехал в Шартр, где епископом был Фульберт. Судя по общему единодушному мнению людей, ставших его

противниками, но бывших его соучениками, он быстро привлек внимание своими талантами и вызвал беспокойство или враждебность своей гордостью и самоуверенным отстаиванием своих взглядов. Он не принимал с благосклонностью наставления окружающих и не следовал авторитету Отцов. Говорят, он презирал даже великих грамматиков и логиков - Присциана, Доната и Бозция. Зачем заблуждаться вместе со всеми, если все заблуждаются, спрашивал он. Он предстает как тщеславный человек, жаждущий восхищения.

Рассказывают, что он подражал манере Фульберта читать лекции: сначала закрывал лицо капюшоном, чтобы казаться в глубокой задумчивости, а затем говорил мягким, простецким голосом. Из Шартра он переехал в Анжер, где занимал должность архидиакона, а затем вернулся в Тур, стал руководить церковными школами при соборе Святого Мартина и со временем начал читать лекции о Евхаристии. Это было между 1030 и 1040 годами.

То, что судьба и слава человека связаны с определенным учением или спором, может быть случайностью. Беренгар решил приобщиться к учению Эриугены, слава которого была велика, но ортодоксальность которого была запятнана, и отчасти следовать ему. Природа Евхаристии располагала к спорам, и со времен Ратрамна, Радберта и Эриугены богословы часто пробовали свои силы в этом вопросе, хотя бы для того, чтобы продемонстрировать свою приверженность крайним доктринам, принятым Церковью. Это не были доктрины Эриугены, их не придерживался и Беренгар, который не мог заставить себя признать абсолютное существенное изменение хлеба и вина. Возможно, его убеждения были менее иррациональны, чем господствующая доктрина. Однако, судя по всему, он утверждал их не потому, что обладал более ясным умом, чем другие, а в силу своего более самоуверенного и боевого темперамента. Он был не оригинальным мыслителем, а противоречивым и набившим оскомину рассудителем, который, естественно, был вынужден идти на всевозможные тергиверсии, чтобы избежать осуждения как еретик. Его самоуверенность решала самые очевидные богословские споры того времени, а его самолюбие утверждало превосходство его собственного разума над авторитетами, приводимыми его противниками. Конечно, он никогда не оспаривал авторитет Писания, но опирался на него для обоснования своих взглядов, утверждая лишь, что разумное толкование лучше, чем глупое. На протяжении всей полемики можно заметить, что понимание фактов у Беренгара было несколько ближе, чем у его оппонентов, к осязаемым реалиям чувств. Но в основе его несогласия лежала разница в интеллектуальном темпераменте; и если бы Евхаристия не стала наиболее подходящей темой для спора, он, несомненно, перешел бы к какому-нибудь другому вопросу. Как бы то ни было, его аргументы нашли приверженцев, поскольку доминирующая точка зрения была отталкивающей для независимых умов. И все же она победила, и Беренгар был осужден не одним советом и вынужден был пойти на всевозможные двусмысленные опровержения, которые, по крайней мере, спасли ему жизнь, и умер он в глубокой старости.

Возможно, что большая относительная значимость, приписываемая Беренгаром, а также Росселлином осязательным возможностям чувственного восприятия, побудила последнего в конце века выдвинуть взгляды на природу универсалий, которые принесли ему теневую репутацию отца номинализма. Евхаристические споры относились прежде всего к христианской догматике. Вопрос об универсалиях, или общих идеях, относится к философии и, с точки зрения формальной логики, лежит в основе последовательного мышления. Она настолько тесно связана с развитием схоластики, что ее обсуждение лучше отложить; пока лишь предположим, что рассуждения Росселлина на тему, с которой связано его имя, не превосходили по методу и анализу рассуждения Беренгара о Евхаристии.

Нельзя не прийти к выводу, что в интеллектуальном отношении одиннадцатый век во Франции был грубым. Средневековый интеллект был еще несовершенен, его проявления не достигли зенита своей энергии. Однако, несомненно, умственное развитие человечества происходит более равномерно, чем это может показаться на основании блестящих явлений, которыми наполнены эпохи кажущейся кульминации, в отличие от предшествующей тусклости. Более глубокое постоянство роста можно обнаружить, внимательно изучив те бессловесные периоды беременности, из которых проистекают чудеса великой эпохи. Начало двенадцатого века должно было положить начало блестящей интеллектуальной эпохе во Франции. Эффективная подготовка началась еще во второй половине одиннадцатого, чей католический прогресс предвещал период пробуждения. Церковь уже стремилась совершить собственное переустройство и возрождение, освободиться от того, что тянет и мешает, от мирской инвеституры и симонии, мерзости, через которую феодальные принципы разврата проникли в церковное тело; освободиться также от клерикальных браков и наложничества, которые мешали духовенству быть полностью духовенством и обременяли Церковь притязаниями потомства полусвободных священников. Во Франции реформа монашества происходит сначала под влиянием Ключни; а когда сам Ключни становится менее ревностным, потому что слишком велик и богат, дух воинской борьбы с грехом вновь воплощается в Гранд-Шартрезе, в Сито и Клерво. Затем следует реформа светского духовенства, и Гильдебранд становится ее подлинным хозяином; ведь Церковь переходит от прелата к папству, а папа становится настоящим монархом, а не номинальным главой епископальной аристократии.

Совершенствование организации и постоянное очищение Церкви составляли одну часть общего прогресса этого периода. Другая заключалась в освобождении крупных держав от беспорядочной анархии феодализма и продвижении французской монархии при Людовике Шестом[385] к эффективному суверенитету, что способствовало укреплению закона и порядка во всей Франции. Затем на протяжении одиннадцатого и двенадцатого веков шла борьба народа за выход из крепостной зависимости и контроль над собственными лицами и состояниями. Крепостные были обременены правами и стали крестьянами; жители убогих городов превратились в бюргеров, обладавших реальной силой и полномочиями для защиты от тирании синьоров. Их права ограничивали и фиксировали поборы их господ. Повсюду росло население; быстро росли старые города и появлялось множество новых. Экономическая эволюция прогрессировала, продвигаясь вперед вместе с развитием промышленности, организацией гильдий, ростом торговли, открытием новых рынков, ярмарок и более свободных путей для торговли: таким образом, все большее богатство распространялось среди многих. Архитектура с новыми гражданскими ресурсами продвигалась через романский стиль к готике, а связанные с ней искусства - скульптура и живопись - становились все более выразительными. Затем начались крестовые походы, которые сделали свое дело - распространили знания по всему Западу, пронесли иностранные идеи и институты через провинциальные барьеры. Крестовые походы не могли бы состояться, если бы не освобождение социальных сил в течение полувека, предшествовавшего их началу в 1099 году. Их предвосхитило и сделало возможными продвижение папства к господству, рост рыцарства и привычки совершать далекие паломничества к святым местам, а также богатство, приносимое более активной торговлей и промышленностью.

Таким образом, человечество повсеместно воспряло духом на земле, которую мы знаем как Францию. Такое оживление не могло не увенчаться более мощным взмахом духа в высших сферах мысли. Оно должно было проявиться среди святых и докторов Церкви в их философиях и теологиях ума и сердца; с такой же силой оно должно было проявиться среди

тех более твердых рационалистов, которые с трудом и сомнениями или под жестким принуждением все еще оставались в пределах церковного поля. Она проявлялась и в отношении еретиков, которые скорее давали себя сжечь, чем отказывались от своих запрещенных убеждений. Она должна была проявиться и в прекрасном, в стремлении искусства к совершенному символическому представлению того, что душа лелеет или ненавидит; она должна была проявиться и в литературе на простонародных языках, а также в литературе на освященном временем латыни. В общем, она должна была проявиться в каждом усилении способностей и appetitов универсально стремящейся и желающей души человека, в более широком, смелом понимании и оценке жизни.

ГЛАВА XIII

МЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ОДИННАДЦАТОГО ВЕКА: ГЕРМАНИЯ; АНГЛИЯ; ЗАКЛЮЧЕНИЕ

I. Принятие Германией христианства и античной культуры.

II. Духовный конфликт Отлоха.

III. Англия; завершающие сравнения.

I

У немцев XI века можно отметить сильное чувство немецкой самобытности, дополненное сознанием того, что латинская культура - чужая, привнесенная как нечто очень ценное, что было бы очень хорошо для них сделать своей. Они даже сознают, что были обращены в латинское христианство, которое, со своей стороны, они пропитывают немецкими мыслями и чувствами. Они не романцы; они никогда не говорили на латыни; она никогда не была и не будет их речью. Они освоят все, что смогут, из античного образования, которое им принесли. Но как оно не было частью жизни их предков, так оно никогда не проникнет в их собственную личность, чтобы сделать их духовными потомками какого-либо античного латинского или латинизированного народа. Они никогда не были и не будут латинизированы, но навсегда останутся немцами.

Следовательно, усвоение латинской культуры в Германии - это труд перевода: во-первых, ощутимый труд перевода с латинского языка на немецкий, во-вторых, всегда более тонкий перевод античного влияния в немецкое понимание того же самого, и постепенно в информационные принципы, используемые сильным и прогрессирующим расовым гением. Немецкий гений будет расширяться и развиваться благодаря этим иностранным элементам, но он никогда не перестанет использовать латинскую культуру как средство информирования и развития себя.

Нет нужды говорить, что эти сильные утверждения относятся к немцам в их доме к северу от Альп и к востоку от Рейна, а не к тем, кто покинул Отечество и в течение поколений стал, например, итальянцем. Кроме того, общие фразы всегда следует воспринимать с оговорками и закруглением углов. Ни один народ не может впитать иностранное влияние без того, чтобы в какой-то степени не превратиться в подобие того, что он принимает, и в этой степени не

перестать быть самим собой. В целом, однако, хотя и латинское христианство, и античная культура были принесены в Германию из-за рубежа, немцы были обращены или преобразованы только первым, а второе просто восприняли и использовали - это верное утверждение, насколько можно разделить эти два великих смешанных фактора средневекового прогресса.

Очевидно, что те немцы первых средневековых веков, которые сделали больше всего для развития цивилизации своего народа, были, по сути, носителями чужой культуры. Это явно относится к миссионерам (главным из которых был англосакс Бонифаций), принесшим христианство в Германию. Это касается как христианской, так и светской образованности Рабануса Мавра, который родился в Майнце, очень немецком городе[386]. При всей своей латинской образованности он сохранил интерес к родному языку и всегда понимал, что его народ говорит на немецком, а не на латыни. Он поощрял проповеди на немецком языке; с помощью своего любимого ученика Валафрида он подготовил немецкие глоссы и латино-немецкие глоссарии к Священному Писанию.

Еще до смерти Рабануса появились популярные переводы Евангелий, проникнутые германским духом. Наиболее известные из них - *"Евангелическая книга" Гелианда* и Отфрида.[387] Затем, в течение последней половины десятого и первой половины одиннадцатого века, мы отмечаем труды самого усердного из переводчиков, Ноткера Немецкого, монаха Санкт-Галла, члена семьи Эккехарта, , давшей этой обители так много прекрасных аббатов. Он умер в 1022 году. Как и Беда, Рабанус и многие другие тевтонские ученые, он был энциклопедией знаний, доступных его времени. Он был главой школы немецких переводчиков. Его собственные переводы охватывают часть *"Утешения"* Бозция, *"Буколики"* Вергилия, *"Андрю"* Теренция, *"De nuptiis"* Марциана Капеллы, *"Категории"* и *"De interpretatione"* Аристотеля, арифметику, риторику, Иова и псалмы. Всю свою жизнь он был учителем, причем всегда немецким, любил свой родной язык и занимался его грамматикой и словообразованием. Его метод перевода заключался в том, что он давал латинское предложение с близким немецким переводом, сопровождая его иногда пояснениями, также на немецком языке.[388] В то время как эта иностранная ученость галантно осваивалась в ведущих монастырях, Фульде, Санкт-Галле, Рейхенау, Герсфельде и других. В их стенах латинская культура изучалась и осваивалась, как человек с решимостью и упорством осваивает то, к чему он не рожден.

Помимо тех, кто трудился в качестве переводчиков, в Германии появились и другие искренние покровители образования. В этой роли отличился Бруно, младший брат Оттона I. Он способствовал распространению литературы в своей архиепископской епархии Кельна. Из многих стран к нему приезжали ученые люди, в том числе Лиутпранд и Ратериус. Сам Оттон любил учиться и привлекал к своему двору иностранных ученых, одним из которых был тот тщеславный Гунцо, о котором уже говорилось.[389] Школы двигались вместе с императором (*scholae translatitiae*), а также с Бруно, который, хотя и был архиепископом, герцогом и обременен делами, находил время для преподавания. Отрывок из "Жизни" Руотгера показывает образование и достижения этого достойнейшего князя Церкви и земли:

"Затем, как только он научился первым зачаткам грамматического искусства, как мы слышали от него самого, часто размышляя об этом во славу всемогущего Бога, он начал читать поэта Пруденция, по примеру своего учителя. Этот, католический в вере и аргументации, выдающийся в красноречии и истине, изящнейший в разнообразии своих произведений и метров, с такой сладостью быстро угодил вкусу его сердца, что он сразу же, с большей жадностью, чем можно выразить, впивал не только знание иностранных слов, но даже костный мозг сокровенного смысла и самый жидкий нектар, если можно так

выразиться. Впоследствии не было почти ни одной отрасли свободного обучения греческому или латинскому красноречию, которая не ускользнула бы от быстроты его гения. И действительно, как это часто случается, ни богатство, ни настойчивость шумной толпы, ни какое-либо другое отвращение, нахлынувшее на него, никогда не отвращали его ум от этого благородного занятия досуга..... Часто он садился как ученый арбитр посреди самых ученых греческих и латинских докторов, когда они спорили о возвышенности философии или о какой-нибудь тонкости ее блестящей дисциплины, и давал удовлетворение спорящим, среди всеобщих похвал, которых он не желал меньше"[390].

Между этими неловкими строчками можно прочесть, что все эти знания были чем-то, с чем Бруно познакомился в школе. Другой короткий отрывок показывает, насколько новой и странной казалась ему эта латинская культура и как он подходил к ней с робкой серьезностью, естественной для того, кто не очень хорошо понимал, что все это значит:

"Буффонаду и мимические разговоры в комедиях и трагедиях, которые вызывают такой смех, когда их читает множество людей, он всегда читал серьезно; в литературных сочинениях он мало считался с манерой, но главным образом с авторитетом"[391].

Такое отношение было бы невозможно для итальянца, выросшего среди латинской или квазилатинской речи и реминисценций.

Самым любопытным, если не сказать оригинальным литературным явлением времен Бруно и его великого брата была монахиня Гротсвита из Гандерсгейма, саксонского монастыря, поддерживаемого королевским саксонским домом. Племянница Оттона была настоятельницей монастыря, и именно она познакомила Гротсвиту с латинской классикой, после того как та закончила начальное обучение у другой *магистры*, тоже обительницы монастыря. Этот рассказ свидетельствует о пристрастии к латинскому чтению среди этой группы знатных саксонских дам. Вскоре Хротсвита превзошла всех остальных, по крайней мере, в продуктивности, и стала плодотворной писательницей. Она сочинила несколько священных *легенд*, написанных леоническим или рифмованным гекзаметром.[392] В одной из них приводится легенда о Деве Марии, взятая из апокрифического Евангелия от Матфея. Она также написала несколько *Страстей*, или рассказов о мученической смерти святых, и историю падения и раскаяния Феофила, древнейшую поэтическую версию договора с дьяволом. Совершенно иная тема - "Поступки Оттона I" (*De gestis Oddonis I. imperatoris*), написанные между 962 и 967 годами, также в леонических гекзаметрах. В нем рассказывается о судьбе саксонского дома, а также о карьере его величайшего члена.

Возможно, более интересными были шесть моральных драм, написанных в формальном подражании *комедиям* Теренция. В качестве противовоядя от яда последних они должны были прославлять добродетель святых девственниц в той же композиции, которая выставляла напоказ прелюбодеяния развратных женщин - так объясняется в предисловии. Опять же, источником Гротсвита были *legenda*, в которых христианское целомудрие, пусть и мученическое, торжествует с несомненной победой.[393] Эти благочестивые подражания нечестивому Теренцию, похоже, не были использованы другими средневековыми авторами: они не оказали никакого влияния на последующее развитие мистерийной игры. Они остались как свидетельство смелости писателя и учености некоторых обительниц монастыря в Гандерсгейме.

Помимо этого монастыря для высокородных женщин, а также таких монастырей, как Фульда и Санкт-Галл, интересным центром интродуцированной образованности был Хильдесхайм, удачливый в своих епископах, которые превратили его в оазис культуры на севере. Отвин, епископ в 954 году, снабжал свою школу книгами из Италии. Через несколько лет после него

появился этот великий сердечный человек, Бернвард, княжеского происхождения, который начал свою церковную карьеру в раннем возрасте и был поставлен епископом в 992 году. В течение тридцати лет он управлял своей паствой с восхитительной набожностью, энергией и рассудительностью; эти качества он проявлял и в государственных делах. Он был прилежным учеником латинской письменности, "который собирал книги не только в монастыре, но и в других местах, из которых он составил хорошую библиотеку кодексов богов и философов"[394] Он был мастером и мастером-руководителем, сам искусно творящим; ведь он не только построил прекрасную монастырскую церковь Святого Михаила в Хильдесхайме и роскошно украсил ее, но и сам вырезал и расписывал, и оправлял драгоценные камни. Некоторые из прекрасных работ его руки сохранились до наших дней. Его биограф рассказывает о той щедрости и неустанном усердии, которые сделали Хильдесхайм прекрасным, в чем можно убедиться и сейчас. Однако на протяжении всего времени Бернварда можно увидеть как сознательно изучающего, собирающего и приносящего в свою любимую церковь искусство, пришедшее издалека, и знания, которые не принадлежали его собственному народу. Бронзовая работа на колонне Бернварда в Хильдесхайме, как полагают, указывает на влияние колонны Траяна, а двери церкви Бернварда, несомненно, повторяют двери церкви Святой Сабины на Авентине. Это показывает, как Бернвард замечал, учился и копировал во время своего пребывания в Риме в 1001 году, когда Оттон III был императором, а Герберт - папой.

Преемник Бернварда, Годехард, продолжил это благое дело. Одно из его писем завершается призывом к покупке книг: "Mittite nobis librum Horatii et epistolas Tullii." [395] К тому же поколению принадлежал Фрумундус (ок. 1040 г.), монах из Тегернзее, где Годехард был аббатом, прежде чем стать епископом Хильдесхайма. Он был крепким немецким любителем классики - очень немецким. В одном письме на он просит копию Горация, очевидно, чтобы дополнить свою собственную, а в другом - копию Стация; другие письма касаются Ювенала и Персия. [396] Его страсть к учебе так же очевидна, как и тот факт, что он изучает литературу, к которой не был рожден. Его тягучие гекзаметры потеют от усилий освоить чужой язык и метр. Люди могли бы сделать из него священника, но не он:

"Cogere me certant, fatear, quod sim sapiens vir,"

и, кажется, от него не ускользнет добрая усмешка:

"Discere decrevi libros, aliosque docere:

от такой работы меня не оттолкнет никакая трудность; да будет мне наградой сотрудничество (*synergus*) с тем, чему всемогущий Бог дает процветать в наше время, во времена Христа, или в давние времена"[397].

Дух грандиозен, литературный результат ужасен. С усердием ученая элита Германии занималась латинским письмом. Со временем среди них появились выдающиеся ученые. Но латинская культура оставалась предметом изучения; ее иностранный язык никогда не был их собственным; и, по крайней мере, в XI веке они пользовались им с мучительным усилием, что заметно по их сочинениям и германизмам, которыми они изобиловали. Может появиться такой человек, как Ламберт из Херсфельда, знаменитый анналист эпохи Хильдебрандина, который с исключительными дарованиями овладевает латынью и пишет с сознательным приближением к квазиклассической правильности. Место его рождения и источники образования неизвестны. Ему было тридцать лет, и он, несомненно, получил прекрасную подготовку по латыни, когда принял постриг в монастыре Херсфельда в 1058 году. Но уже в следующем году он совершил паломничество в Иерусалим, а затем и другие путешествия. Свои "Анналы"[398] он написал уже в зрелом возрасте, отложив перо в 1077 году, когда

привез императора в Каноссу. У него была опытная рука, а его стиль - очевидный результат долгого изучения классики. Его работа остается лучшим произведением на латыни, написанным немцем XI века.

Среди немецких ученых того периода нельзя найти более очаровательного создания, чем Герман Контрактус, хромым или паралитик. Его отец, суабский граф, привез маленького калеку в монастырь Райхенау. Это было в 1020 году. Герману было семь лет. Там он учился, преподавал и любил своих братьев, пока не умер тридцать четыре года спустя. Его ум был настолько же силен, насколько слабым было его тело. Он не мог подняться с подвижного сиденья, на которое его усадил слуга, и с трудом мог сидеть. Он говорил с трудом, его слова едва ли можно было разобрать. Но его познания были энциклопедическими, а симпатии - широкими: "*Homo revera sine querela nihil humani a se alienum putavit*", - говорит любящий ученик, зарисовавший его жизнь. Зло было чуждо его натуре. Ласковый, веселый, счастливый, его милая и увлекательная личность притягивала к себе любовь всех людей, а его образованность привлекала учеников издалека.

"В конце концов, после того как он десять дней мучился от тяжелого плеврита, милосердие Божие сочло нужным освободить его святую душу из темницы. Я, который был знаком ему больше других, - говорит биограф, - пришел к его кушетке на рассвете дня и спросил, не чувствует ли он себя немного лучше. Не спрашивай меня, - ответил он, - а лучше послушай, что я тебе скажу. Я очень скоро умру и не смогу оправиться, поэтому тебе и всем моим друзьям я отдаю свою грешную душу. Всю эту ночь я пребывал в экстазе. С такой полной памятью, какая у нас есть на молитву "Отче наш", я, казалось, читал снова и снова "*Гортензия*" Цицерона, а также просматривал по существу и очень подробно написанные страницы того, что я намеревался написать "О пороках" - так, как если бы это было уже написано. Это чтение так взволновало меня и подняло настроение, что земля и все, что с ней связано, и эта земная жизнь стали презренными и утомительными; в то время как будущий вечный мир и вечная жизнь стали таким невыразимым желанием и радостью, что все эти преходящие обстоятельства стали ничтожными. Я устал жить"[399].

Разве это не видение ученого? Немецкий карлик читает и заботится о *Гортензии* не хуже Августина, чья "*Исповедь*", несомненно, стала рекомендацией этой классики. Варварская латынь "*Жития*" настолько безлюдна и неоформлена, что не передает никакого определенного грамматического смысла. Его можно только почувствовать. Биограф не может писать по-латыни правильно, но и не может писать ее легко и неграмматично, как человек, рожденный для латинской речи. Латынь самого Германа немногим лучше. Она не приближается ни к беглости, ни к стилю. Но ученый пыл у него был, и остались его труды - длинная хроника, трактат об астролябии и один о музыке, а также, возможно, поэма в леонических элегиях "Спор овец и льна", которая продолжается несколько сотен строк, пока не доходит до приветственного *caetera desunt*[400].

Таким образом, с тяжелым тевтонским усердием немцы изучали тривиум и квадривиум. Они потели над латинской грамматикой, читая также литературу или отрывки из книг. Их невежество в области естественных наук было не более глубоким, чем у народов к западу от Рейна или к югу от Альп. Многие из них отправились учиться в Шартр или Париж. В рамках разработанной схемы знаний им предстояло освоить слишком многое, чтобы они могли придумывать новые области изучения. Они не могли не оставаться на протяжении многих десятилетий переводчиками чужого материала на свой немецкий язык или на себя. В двенадцатом и тринадцатом веках они будут переводчиками французской и провансальской литературы.

Еще до одиннадцатого века немцы работали над логикой - один из них вспоминает оппонента Герберта Отрика;^[401] а некоторые из них занимались диалектикой и философией. Вильгельм, аббат Хиршау, грубо предвосхитил Ансельма в попытке силлогистического доказательства существования Бога^[402]. Он умер в 1091 году и когда-то был монахом в монастыре Святого Эммерама в Ратисбоне в Баварии, где он, возможно, знал некоего монаха по имени Отлох, который оставил уникальное свидетельство о себе. О том, что изучали немцы и другие народы в XI веке, достаточно известно, но этот человек раскрыл духовный конфликт, из которого он с трудом вывел мир своей души.

II

Ничто так не захватывает в жизни святого человека, как борьба и кризис, через которые подтверждаются его убеждения и достигается мир. Как разнообразны были эти распри - у Будды, у Августина, у Лютера или Игнатия Лойолы. Ее герои делятся на две группы: в одной из них человек достигает цели благодаря собственным мыслям и решимости; в другой он вверяет себя Богу, и, возможно, дьяволы и ангелы ведут борьбу, в которой его душа является полем битвы и призом. Тем не менее весы победы находятся в руках самого человека; выбор за ним, и именно он в конце концов переходит на сторону дьявола или принимает Божью благодать. Этот конфликт, в котором ощущается помощь Бога, все еще остается для людей; меняются лишь его формы и обстановка. Поэтому борьба и слезы, через которые души обретают мудрость и покой, никогда не перестают нас волновать. Отлох, как и многие другие средневековые ученые, был встревожен греховным удовольствием, получаемым от Талли и Вергилия, Маро и Лукана. Но главное потрясение его души было связано с сомнениями, которые проистекали из его человеческих симпатий и моральных оснований: может ли Библия быть истинной, а Бог - всемогущим, если грех и страдания изобилуют? Борьба, в которой он убедился, была высшим опытом его жизни: она закрепила его мысли; его труды были ее плодом; они отражают борьбу и борца и представляют собой психологическую картину средневековой немецкой души.

Он родился в епископстве Фрайзинг в Баварии вскоре после 1000 года и провел свою юность в монастырских школах Тегернзее и Херсфельда. Его ученость стала очевидной для окружающих благодаря его умению переписывать тексты красивым шрифтом, украшенным иллюминацией. В 1032 году он принял монашеский постриг в монастыре святого Эммерама в Ратисбоне, который был основан задолго до этого в честь этого святого франкского епископа-миссионера, принявшего мученическую смерть в Баварии в эпоху поздних Меровингов. Летопись монастыря сохранилась до наших дней. Когда императорами были Оттоны, здесь процветали грамматические и богословские науки, особенно при способном Вольфганге, который умер в качестве епископа Ратисбона в 994 году и чье житие написал Отлох. Последний, став монахом, возглавил монастырскую школу, которой руководил в течение тридцати лет^[403]. Затем он ушел, поскольку некоторые молодые монахи настроили против него аббата; но после нескольких лет, проведенных в основном в монастыре Фульда, он вернулся в Сент-Эммерам в 1063 году, где умер стариком десять или пятнадцать лет спустя. С юности он был подвержен болезням, вплоть до приступов обморока, и, написав вечером о своих днях, он рассказывает о своих многочисленных телесных недугах.

Когда Отлох оглядывался на свою жизнь, казалось, что кризис его души наступил вскоре после принятия монашества. Мудрость, обретенная в результате этого кризиса, стала ответом на те вопросы, которые составляли дьявольскую сторону этого великого опыта. Отлох описывает его в своей книге *"Искушения некоего монаха"*.

"Жил один грешный клерк, который, будучи часто исправлен Господом, в конце концов обратился к монашеской жизни. В монастыре, где он стал монахом, он нашел множество людей, одни из которых предавались чтению светских сочинений, а другие читали Священное Писание. Он решил подражать последним. Чем усерднее он занимался этим, тем больше его мучили искушения дьявола; но, предавшись благодати Божией, он упорствовал; и когда через некоторое время он был освобожден и обдумал все, что пережил, ему показалось, что другие могут получить назидание от его искушений, а также от отрывков Священного Писания, которые дошли до него по божественному вдохновению. Поэтому он начал писать следующим образом: Я хочу рассказать о заблуждениях сатаны, которые я терпел во сне и наяву. Сначала его обманы сбивали меня с толку сомнениями, не опрометчиво ли я поступил, приняв рискованный обет монашеской жизни, не посоветовавшись с родителями или друзьями, когда Писание предписывает нам "все делать с советом". Дьявольская иллюзия, как бы сочувствуя и советуясь со мной, навевала эти и подобные мысли. Когда, по милости Божьей, искусителю не удавалось справиться со мной здесь, он пытался заставить меня впасть в отчаяние из-за моих многочисленных грехов. "Неужели ты думаешь, - сказал он, - что такой негодяй может ожидать милости от Бога Судьи, когда написано: "Едва ли спасется праведник"?". Так он одолевал меня, и я не мог ничего делать, кроме как плакать, и слезы были моим хлебом день и ночь. Я заявляю от всего сердца, что только по милости Божьей никто не может преодолеть подобные заблуждения".

"Когда хитроумному Ткачу не удалось довести меня до полного отчаяния, он попытался с помощью других коварных аргументов склонить меня к хуле на Божественную справедливость, внушая мысли, как бы соболезнуя моему несчастью: "О несчастнейший юноша, чье горе никто не желает принимать во внимание, но люди не виноваты, ибо они не знают твоей беды. Один Бог знает, и раз Он все может, почему Он не помогает тебе в скорби, когда из любви к Нему ты предал весь мир и теперь терпишь эти муки? Покончите с невозможными молитвами и глупым горем. Несправедливость этого Потентата не позволит всем погибнуть". Эти галлюцинации были связаны с тем, о чем я сейчас хочу рассказать: Часто меня будил какой-то воображаемый сигнал, и я спешил в ораторий до начала утренней молитвы; кроме того, в течение нескольких лет, хотя я спал ночью как здоровый человек, когда наступал час вставать, мои конечности немели, и только неуверенным дрожащим шагом я мог добраться до церкви.

"Необходимо рассказать об одном заблуждении и искушении, которое я едва ли знаю, как описать, поскольку никогда не читал и не слышал ни о чем подобном. Под воздействием многочисленных искушений я был вынужден - хотя по милости Божьей я никогда не отрывался полностью от веры и надежды на небесную помощь - усомниться в Священном Писании и сущности самого Бога. В борьбе с другими искушениями была некоторая передышка, и оставалось убежище надежды. В этом я не знал облегчения, и если раньше я был укреплен священной книгой и боролся с дротиками смерти оружием веры и надежды, то теперь, закрытый сомнением и душевной слепотой, я сомневался, есть ли истина в Священном Писании и всемогущ ли Бог. Это навалилось на меня с такой силой, что не оставляло ни сил тела, ни сил разума, и я не мог ни видеть, ни слышать. Иногда мне казалось, что голос шепчет мне на ухо: "К чему эти напрасные труды? Разве ты, глупейший из смертных, не можешь доказать на собственном опыте, что свидетельство Писания лишено смысла и разума? Разве вы не видите, что то, о чем говорит божественная книга, противоположно тому, что одобряют жизнь и привычки человечества? Те многие тысячи, которые не знают и не желают знать его доктрину, как вы думаете, заблуждаются ли они?"

Озадаченный, я настаивал, как бы возражая кому-то: "Как же тогда существует такое согласие между всеми боговдохновенными писаниями, когда они говорят о Боге-Основателе и о послушании Его повелениям? Тогда в ответ можно было бы сказать такие слова: "Глупец, Писания, на которые ты опираешься в познании Бога и религии, говорят двояко; ведь люди, написавшие их, жили так же, как живут люди сейчас. Ты знаешь, как все люди говорят хорошо и благочестиво, а поступают иначе, в зависимости от выгоды или слабости. Отсюда вы можете узнать, как авторы древних писаний писали добрые и религиозные изречения, но не жили соответственно. Поймите, что все книги Божественного закона были написаны так, что внешне они выглядят благочестиво и добродетельно, но имеют совсем другой внутренний смысл. Все это подтверждается словами Павла: "Буква убивает, а дух, то есть смысл, заставляет жить". Таким образом, вы видите, как опасно следовать предписаниям этих книг. Точно так же следует думать и о сущности Бога. И кроме того, если бы существовала какая-либо личность или сила всемогущего Бога, то не было бы этой кажущейся путаницы во всем, и у вас самих не было бы всех этих сомнений, которые вас беспокоят".

Последнее дьявольски коварное предложение было как раз тем, что могло привести в отчаяние неокрепший разум, ищущий веры. Душа Отлоха проходила через глубины; но теперь путь поднимается, и стремительно:

"На меня обрушилось невероятное количество этих галлюцинаций, и они были настолько странными и неслыханными, что я боялся говорить о них кому-либо из братьев. Наконец я бросился на землю, стоная от горечи, и, собрав все силы своего разума, возопил устами и сердцем: "Если Ты есть, Всемогущий, и если Ты везде, о чем я так часто читал во многих книгах, теперь, молю, покажи мне, кто Ты и что Ты можешь сделать, быстро избавив меня от этих опасностей; я не могу больше выносить эту борьбу". Мне не пришлось ждать; благодать Божья рассеяла все тучи сомнений, и в мое сердце полился такой свет знания, что с тех пор мне никогда не приходилось терзаться тьмой смертельных сомнений. Я начал понимать то, о чем раньше едва догадывался. Затем благодать знания настолько усилилась, что я больше не мог ее скрывать. Неизреченный импульс побудил меня предпринять какой-нибудь благодарственный труд во славу Божью, и казалось, что этот новый пыл должен быть посвящен сочинительству. Поэтому я написал то, что написал, о тех дьявольских заблуждениях, которые возникли из-за моих грехов, а затем мне показалось разумным рассказать о божественном вдохновении, благодаря которому мой разум смог их отразить; чтобы тот, кто прочтет эти заблуждения, мог в то же время узнать о действии божественной помощи и не приписывать мне победу, которая никогда не была моей, или, думая, что помощь была недостаточной в моем искушении, бояться, чтобы она не была неудачной в его искушении. Я помню, как часто, особенно по утрам, мне казалось, что вместе со мной встает и идет кто-то, кто немо предупреждает или мягко убеждает меня исправить ошибки, которые, возможно, только за день до этого я по невежеству совершал и считал не имеющими значения".

"Когда, окруженный такими вдохновениями, я входил в церковь и склонялся в молитве - Бог знает, что я не лгу, - мне казалось, что кто-то умоляет меня с такой же искренней молитвой, говоря: "Поскольку то, о чем ты просил меня, было дано, для меня будет ценно, если ты послушаешься моих уговоров. Разве вы не продолжаете жить в тех пороках, от которых я часто умолял вас отказаться, разве вы не горды и не плотски, не пренебрегаете служением Богу, не ненавидите тех, кого не должны ненавидеть, хотя в Писании сказано: "Всякий, ненавидящий брата своего, есть убийца"? Где теперь терпение и постоянство, и то совершенство, которое ты обещал Богу, если Он избавит тебя от опасностей и сделает

монахом? Бог выполнил твою просьбу, почему же ты медлишь с исполнением обета? Ты просил Его поселить тебя в таком месте, где у тебя будет хранилище книг. Вот, тебя услышали; у тебя есть книги, из которых ты можешь узнать о жизни вечной. Почему же ты рассеиваешь свой ум в суете и не спешишь принять желанный дар? Ты также просил, чтобы тебя испытали, и тебя испытали, ты был в искушении и избавился. Но ты все еще остаешься человеком, непригодным ни для мира, ни для войны, поскольку, когда битва далека, ты готов к ней, а когда она приближается, ты бежишь. Кто из святых отцов, о которых вы читали в Ветхом или Новом Завете, был мне так дорог, что я не стремился испытать его в горниле скорбей? Блаженны те, кто терпит гонения за праведность. Путь крут и узок; никто не увенчивается, кто не подвизался законно. Когда вы прочтете эти и многие другие места Писания, то почему, если вы желаете получить венец вечной жизни, вы не хотите терпеть скорби за свои грехи?"

Затем Дух Божий со многими наставлениями показывает Отлоху, насколько легка была его участь и насколько необходимы ему были искушения, даже самые плотские искушения плоти, которые Отлох терпел, как и все монахи. И ему предлагается рассмотреть их причину и порядок:

"Сначала ты был испытан легкими испытаниями, чтобы постепенно набраться сил для более тяжелых; по мере того как ты продвигался вперед, ты приписывал своей силе то, что совершалось по Моей благодати. Поэтому Я подверг вас последнему искушению, из которого вы выйдете тем более уверенными в Моей благодати, чем меньше будете уповать на свои заслуги".

Противоположностями "духовной борьбы Отлоха были, с одной стороны, злые мысли и заблуждения дьявола, а с другой - сила и просветление, даруемые благодатью Божьей. Чем ближе кризис, тем отчетливее слышны шепот дьявола и предостережения наставляющего голоса. Роль Отлоха в этом заключалась в том, что он выбрал и принял божественного советника. Этот конфликт никогда не исчезал из его памяти. Он много рассказывает о видениях^[404], в которых происходило его просветление. Однажды, читая Лукана в монастыре, он упал в обморок, и в обмороке был избит множеством ударов человеком со страшным и грозным лицом. Это побудило его отказаться от чтения и мирской суеты. От этих провидческих порки он стал немощным и больным телом. Они стали началом его великого духовного конфликта. Его "четвертое видение" связано с этим кризисом. Этот монах, погруженный в духовную борьбу, имел свои взгляды и на управление монастырем, некоторое время отказывался повиноваться нерегулярным распоряжениям настоятеля и резко отзывался о нем:

"За это я покаялся перед аббатом, но не перед Богом, против Которого я сильно согрешил; и через несколько дней я заболел. Эта болезнь была от Бога, так как я всегда молил Его о милости, чтобы за любой совершенный грех меня постигла болезнь или скорбь, и так оно и случилось со мной. В этот раз, когда слабость уже несколько дней держала меня в лазарете, однажды вечером, когда стемнело, я подумал, что мне будет лучше, если я встану и посижу у своей койки. В тот же миг дом словно наполнился пламенем и дымом. Охваченный ужасом, с рассеянным доверием к Богу, я, шатаясь, направился к койке брата-мирянина, но, устыдившись, повернул назад и подошел к койке больного брата; он спал. Тогда я в изнеможении опустился на свою койку, думая, как спастись от ужаса, вызванного этим дымным видением. Я не сомневался, что этот дым - дело рук злых духов, которые из его среды пытаются мучить меня. Постепенно убедившись, что это не телесное, а духовное видение и что мне некому помочь, так как все спят, я начал петь некоторые псалмы и, запев, вышел и вошел в ближайшую церковь святого Галлуса и пал перед алтарем. Тут же, за грехи

мои, силы душевные и телесные оставили меня, и я увидел, что губы мои скованы злыми духами, так что я не мог пошевелить ими, чтобы спеть псалом. Я до изнеможения пытался разжать их руками.

"Выйдя из этой церкви, скорее ползком, чем пешком, я добрался до большой церкви Святого Эммерама, где надеялся хоть немного облегчить свои муки. Но все было по-прежнему; я едва мог произнести несколько слов молитвы. Тогда я мучительно пробирался обратно к своей постели, надеясь от усталости хоть немного поспать. Но сон не приходил, и, сколько я ни ворочался, все равно видел видение дыма. Внезапно - спал я или бодрствовал? - мне показалось, что я нахожусь в поле, хорошо известном, в окружении толпы демонов, издевающихся надо мной с воплями смеха. Чем громче они смеялись, тем больше я печалился, видя, что они собрались, чтобы уничтожить меня. Когда же они увидели, что я не смеюсь, то пришли в ярость и воскликнули: "Так ты не хочешь смеяться и веселиться с нами! Раз ты выбрал меланхолию, то тебе хватит". Затем, летая вокруг меня, нанося удары со всех сторон, они кружили меня вместе с собой по огромным пространствам земли, пока я не решил умереть. Невыразимо страдая, я, наконец, был посажен на вершину пика, который едва удерживал меня; ни один глаз не мог охватить его бездну. Тщетно искал я спуска, а демоны все летали вокруг меня, говоря: "Где теперь твоя надежда на Бога! И где этот твой Бог! Разве ты не знаешь, что ни Бога нет, как говорят люди, ни силы Его, которая могла бы одолеть нас? Одним из доказательств этого является то, что у вас нет помощи, и нет никого, кто мог бы избавить вас от наших рук. Выбирайте, ибо если вы не присоединитесь к нам, то будете брошены в бездну". Находясь в таком положении, не соглашаясь и не сопротивляясь, я смутно вспомнил, что когда-то верил и читал о том, что Бог есть везде, и оглянулся, чтобы посмотреть, не пошлет ли Он помощь. Когда демоны продолжали настаивать, чтобы я выбрал, и когда я уже почти был вынужден пообещать то, чего они желали, внезапно появился человек и, стоя рядом со мной, сказал: "Не делай этого; все, что говорят эти обманщики, - ложь. Оставайтесь тверды в той вере, которую вы имели в Бога. Он знает все, что ты страдаешь, и допускает это для твоего блага". Затем он исчез, а демоны вернулись, летали вокруг меня и говорили: "Несчастный, неужели ты поверишь тому, кто пришел обмануть тебя? Ведь он не осмелился дожидаться нашего прихода! Приди же теперь, отдайся в нашу власть".

"Произнеся эти слова с яростью, они подхватили меня и закружили, сильно избитого, по равнинам и пустыням, по высотам и обрывам, и поставили на еще более страшную вершину, осыпая меня оскорблениями и угрозами, чтобы заставить исполнить их волю. И, как и прежде, я уже почти сдался и оглядывался в поисках помощи от Бога, когда тот же человек снова оказался рядом и ободрил меня. "Не сдавайся, пусть твое сердце утешится против осаждающих его". И я ответил: "Господи, я больше не могу выносить этих опасностей. Остаюсь со мной и помоги, чтобы, когда ты уйдешь, они не стали мучить меня еще сильнее". На что он ответил: "Их угрозы не смогут одержать верх, пока ты упорствуешь в вере и надежде на Господа. Утешься: чем острее вражда, тем быстрее она закончится. Если вы с постоянством будете сражаться с Господом, то в будущем получите вечную награду, а в этом мире прославитесь".

"Затем он исчез во второй раз, а демоны, которые не смели ничего сделать в его присутствии, бушевали и насмехались еще более жестоко, и держали меня в муках, пока, благодаря Божественной благодати, монастырский колокол не зазвонил к ранней молитве. Я услышал его, лежа в постели, и, постепенно приходя в себя, осознал, что живу, и больше не видел дымного видения. С благодарностью я вспомнил, что человек в моем видении сказал мне, что мое испытание скоро закончится. После этого, хотя в течение многих дней я лежал

больной душой и телом, мои духовные искушения стали уменьшаться; и я понял, что без Божьей милости я есть и всегда буду ничтожеством".

Борьба, через которую к Отлоху пришли вера и мир, стала источником его мудрости; она определила точку зрения, с которой он судил о жизни, и установила категории, в которых он упорядочил свои знания; она направляла его мысли и придавала цель и единство его трудам. Благодарность Богу побуждала его писать, чтобы другие могли приобщиться к свету и мудрости, которыми его наделила Божья благодать; и его труды в основном посвящены тем вопросам, которые разрешила победа в его духовном конфликте. Я воздержусь от дальнейшего изложения, хотя они кажутся мне наиболее интересными произведениями благочестивого и доктринального характера, исходящими от любого немца этого еще сырого и неоформившегося интеллектуального периода"[405].

III

С точки зрения развития средневековых интеллектуальных интересов в одиннадцатом веке Англия мало чем отличается от других стран. Твердое правление Канута (1016-1035) принесло некоторое восстановление порядка после времен борьбы между датчанами и саксами. Но его сын, Хардиканут, был дикарем. Затем последовало правление Эдуарда Исповедника (1042-1066). Оно носит ореол, потому что это был конец старого порядка, который отныне должен был стать воспоминанием. Затем последовала революция, вызванная нормандским завоеванием. Письма не процветали среди этих бурь. В начале этого периода Дунстан - единственное имя, заслуживающее внимания, как тот, кто способствовал развитию письма в монастырях, где его энергия приносила дисциплину. Английская набожность и образованность смотрела тогда, как смотрела раньше и должна была смотреть еще много веков, на континент. И Дунстан способствовал распространению писем, призвав себе на помощь Аббо из Сен-Флери, о котором уже было сказано[406].

Во времена Дунстана саксонские люди все еще переводили Писание на свой язык - скорее, перефразировали его, меняя дух. Такие переводы были необходимы в англосаксонской Англии, как и в Германии. Но после Завоевания введение нормандско-французского языка имело тенденцию, по крайней мере, уменьшить осознание такой необходимости. Этот язык, по сравнению с англо-саксонским, настолько приблизился к латыни, что сократил пропасть между языком ученых и просторечием. Норманны (по крайней мере, в речи) были галлицизированы, но сохранили многие норвежские черты. Англия также приобрела галльские черты, поскольку нормандско-французский стал языком двора и новой знати. Но народ продолжал говорить по-английски. О степени иностранного влияния на их мысли и манеры можно судить по доле иностранных идиом, проникших в английский язык; а тот факт, что английский язык оставался по сути и структуре английским, доказывает то же самое для Англии в расовом отношении. Несмотря на привнесение иностранных элементов, народ и язык сохранились и становились все более и более английскими.

На острове до Завоевания обучение было таким же, как и на континенте, и это событие не принесло никаких изменений. Исследования могли улучшаться, но не имели нового источника, на который можно было бы опереться. И в этот период расовых потрясений и революций англосаксонский темперамент вряд ли мог проявиться так же ярко, как раньше, в саксонской поэме *"Беовульф"* или в личности саксонского Альфреда, или в саксонском *Бытии* и трудах Синвульфа.[407] Одним словом, одиннадцатый век в Англии был именно тем периодом, когда старые черты становились неясными, и никаких отчетливых модификаций в соответствии с новыми условиями не появилось. Следовательно, для представления

интеллектуального гения английского народа необходимо дождаться следующего столетия, времени Иоанна Солсберийского и других английских умов. Даже такие умы получают свое образование и знания во Франции и Италии. Англия все еще находилась как в интеллектуальном, так и в политическом плане под иностранным господством.

Во всех отношениях мы видим, насколько радикально различались условия и способности людей в Англии, Германии, Франции и Италии в одиннадцатом веке. Очень разными были их интеллектуальные качества, разной была и мера достижения ими ощутимого средневекового характера, который в Италии не был присущ древним латинянам, во Франции не был присущ галльским провинциалам, а в Англии и Германии не был полностью присущ исконным кельтским и тевтонским корням. Ни в одиннадцатом веке, ни в последующие времена расовые черты не стирались; однако средневековая модификация постоянно стремилась вызвать общее единообразие интеллектуальных интересов и общепринятых взглядов.

Существует некая древняя *"Венецианская хроника"*, написанная венецианским дипломатом и человеком дела по имени Иоанн Диакон, который умер, очевидно, вскоре после 1008 г.^[408] Он был капелланом дожа Петра Урсеолуса и послом дожа при императорах Оттоне III и Генрихе II. Ранние части его *"Хроники"* заимствованы у Павла Диакона и других авторов; поздние - его собственные и представляют собой легкое повествование, не претендующее на философскую проницательность и ничего не говорящее ни о чудесах, ни о христианском провидении Божьем. Его интересы вполне светские. Иоанн пишет на латыни, бойко, ясно и неклассически, так же, как он мог бы говорить на своем венецианском языке, *vulgaris eloquentia*. В нем нет ни усилий, ни борьбы со средством выражения, но пронизывающее качество знакомства с его историей и языком, на котором он ее рассказывает. Эти характеристики, можно с уверенностью сказать, не найти в такой же степени в творчестве ни одного современного писателя к северу от Альп.

Человек и его история, в целом, какими бы посредственными они ни были, уже прибыли: они не борются и не стремятся куда-то. Написанное свидетельствует о том, что в писателе нет ни еще не раскрытых способностей, ни несовершенного сочетания разрозненных элементов в его образовании. Не стоит делать слишком широких обобщений на основе качеств, продемонстрированных в этой работе; тем не менее они указывают на то, что народ, к которому принадлежал писатель, обладал определенной полнотой развития, в которой гармонично сочетались составные элементы культуры и предшествовавшего ей человеческого роста и упадка. Эта старая *хроника* служит иллюстрацией того факта, что переходные и ранние средневековые века не принесли в Италию ничего нового или чуждого, ничего, что не было бы в крови, ничего, что могло бы глубоко нарушить непрерывность итальянской культуры и характера, которые двигались без перерыва, как по восходящей, так и по нисходящей кривой.

Однако очевидно, что итальянец XI века уже не является латинянином Империи. Во-первых, он более индивидуалистичен. Раньше непомерная мощь римского правительства объединяла граждан и подвластные народы и накладывала на них отпечаток человеческого единообразия. Избыток энергии латинской расы тогда поглощался функциями *Республики* или, по крайней мере, направлялся по общим каналам. Это великое объединение уже давно разрушено, и более мелкие единицы вновь заявили о себе - гражданские единицы города или района, а также отдельные человеческие существа, на которых больше не оказывало влияния одно великое правительство.

В имперские времена города составляли подчиненные единицы *Республики*; римская, как и греческая цивилизация, была по сути городской. Это условие сохранилось. Цивилизация Италии в XI веке все еще была городской, но теперь это была более отчетливая цивилизация небольших тесно сросшихся тел, которые больше не были объединены. По большей части жизнь, мысль Италии протекала в городах; она оставалась преимущественно гуманистической, занятой людьми и их земными делами, их радостями и ненавистью, а также всем тем, что развивается при ежедневном общении с собратьями. Таким образом, интеллект Италии оставался светским, интересующимся земной жизнью и не так сильно занятым теологией и жизнью за гробом. Это в равной степени относится как к интеллектуальной энергии римского папства, так и к умственной деятельности городов, которые служили ему или противостояли, в зависимости от их политики.

С другой стороны, интенсивная эмоциональная природа итальянцев была склонна к религии, отчаянию, слезам и экстазу; любовь разгоралась и рассыпалась вокруг своего объекта без посредничества разума. Если размышления и приходили, то это были пылкие раздумья любви, а не религиозная ратификация. Не стоит забывать, что итальянцы, ставшие схоластическими теологами или философами, покинули Италию и подверглись северному духовному влиянию в Париже или в других местах. Их величайшими представителями были Ансельм, Петр Ломбард, Бонавентура, Фома Аквинский. Ни один из них не остался на всю жизнь полностью итальянцем.

Таким образом, для итальянцев религия означала либо папское правительство, либо повседневные условности и мелкие умственные привычки - все очень светское; либо то, что было предметом экстаза, а не размышлений - в общем, разумеется. Средневековый итальянец (в XI веке лишь в несколько меньшей степени, чем в XII или XIII) - это, как правило, человек городских человеческих интересов и дел, политик, торговец, врач, юрист или литератор, художник или поэт. Если он действительно религиозен, то его религия - это эмоции, его не занимают догмы, не интересует правильность доктрины или реформы. Такой религиозный характер может, в зависимости от индивидуальных особенностей, вылиться в Ромуальда^[409] или Петра Дамиани; его совершенный идеал - Франциск Ассизский.

В стране, которая теперь называется Францией, все уже было иначе. Нет нужды повторять то, что уже было сказано о меньшей силе и некоторой прерывистости античности там, по сравнению с Италией. Однако сила античного влияния и происхождения была достаточной, чтобы сохранить романский язык, а формы литературы - частично заданными античной традицией. Но дух не был латинским. Возможно, он лишь казался таковым галльским провинциалам. Во всяком случае, прибывшие франки и другие германцы привнесли тевтонское влияние и вдохновение, которое навсегда удержало Францию от превращения в Северную Италию.

Не было и городского духа. Конечно, большая часть энергии французской мысли пробудилась и заработала в городах, а Париж должен был стать интеллектуальным центром. Но напряжение французской жизни не было так сильно выражено в городах, а умы людей не были столь характерно городскими, как в Италии, и ни в коем случае не были столь преобладающе гуманистическими. Даже в XI веке очевиден высокий диапазон французской мысли, французских интеллектуальных интересов; он охватывает проблемы философии и теологии и не находит своей границы и предела в феноменальной или земной жизни. Герберт - слишком универсальный интеллектуал, чтобы служить достойным примером. Однако все, о чем он заботился, в большей степени представлено другими людьми, вместе взятыми; ведь Жербер не полностью представлял интересы религиозной мысли во Франции. Ему были присущи гуманизм и жажда познания всех кругов, входящих в Семь искусств. Но он

почти не выходил за рамки логики и не занимался философией, а теология, похоже, его не волновала. Однако и философия, и теология составляли часть интеллектуальных интересов Франции: Беренгар и Росцеллин, Гаунило и святой Ансельм, а также многочисленные споры, хотя и ортодоксальные, на соборах французских церковников. На горизонте вырисовывается Париж с его великими богословскими и философскими школами. В одиннадцатом веке интеллектуальная материя еще только зарождается, но уже повсеместно прорастает.

Таким образом, интеллектуальные качества средневековой Франции проявляются инцептивно. Французский средневековый темперамент нуждается, возможно, еще в одном столетии для своего четкого развития. Как в отношении темперамента, так и в отношении интеллектуальных интересов, необходимо будет провести границу между югом и севером; между страной *языка д'ок*, римского права, трубадуров и легкого, безрелигиозного, светского общества, которое перепрыгнуло через грядущую жизнь; и страной различных старофранцузских диалектов (среди которых остров де Франс будет доминировать), страной философии и теологии, страной готической архитектуры и религии, очагом крестовых походов против сарацин или альбигойских еретиков; страной самой самобытной средневековой мысли и самого сильного интеллектуального развития.

Германия и Англия XI века с этой точки зрения представляют меньший интерес. Англия едва ли стала средневековой; это было время отчаянной борьбы или, в крайнем случае, бурного, оседающего и сотрясающегося вместе. Что касается Германии, то тогда она точно была германской, а не смесью саксонского, датского и нормано-французского языков. Люди говорили на своих немецких языках. Немецкая песня и немецкий эпос уже звучали в формах, которые не отбрасывались, а сохранялись и развивались; конечно, влияния французской поэзии еще не было. Немцы все еще жили своей собственной крепкой и полуварварской жизнью. Те, кто любил знания, со всей серьезностью обратились к латинской культуре; они изучали латынь и логику и, как мы уже говорили, переводили их на свой немецкий язык или темперамент. Но уроки не были до конца усвоены - еще не трансформировались в интеллектуальные способности немецкого средневековья. И в этом отношении, по крайней мере, немец станет более полно своим германским средневековьем в другом столетии, когда у него будет больше возможностей использовать запас иностранных знаний в сочетании с его сильно прочувствованным и честно обдуманым христианством.

ГЛАВА XIV

РОСТ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЭМОЦИЙ

I. Патристическая схема страстей.

II. Эмоционализация латинского христианства.

Характерные страсти того или иного периода представляют собой эмоционально окрашенные мысли множества мужчин и женщин. Эмоциональное развитие средневековья следовало за преобладающими идеями, мнениями, убеждениями, особенно за средневековым христианством. Его наиболее впечатляющие фазы соответствовали догматам системы, которую Средневековье получило от Отцов Церкви, и представляли

собой дополнение к страстям, возникающим в результате длительного принятия того же самого. Можно проследить, во-первых, процесс исключения, включения и усиления, посредством которого Отцы сформировали определенный синтез эмоций из материи своей веры и обстоятельств окружающей среды; и, во-вторых, дальнейший рост эмоций в Средние века.

I

В века, непосредственно предшествующие и следующие за христианской эрой, произошел замечательный рост патетического или эмоционального элемента в греческой и римской литературе. Однако в тот же период стоицизм, наиболее уважаемая философская система, сохранял каменное лицо и не признавал этического значения эмоций в жизни человека.^[410] Но эмоциональные элементы язычества, которые простирали руки, как тени у Ахерона, не могли быть сдержаны философскими наставлениями или вергилиевским *Desine fata deum flecti sperare precando*. И хотя стоик не мог согласиться с утверждением Ювенала, что чувство слез - лучшая часть нас, неоплатонизм вскоре должен был поддерживать сублимированные эмоции видения, превосходящего разум, как высшее благо для человека. Рациональный самоконтроль распадался в неоплатонической диалектике, которая указывала за пределы разума на экстаз. Однако этот экстаз должен был быть сверхчувственным и приходил только к тем, кто долгое время подавлял все вожделения плоти. Этот аскетический эмоционализм неоплатонического *summum bonum* был поразительно похож на идеал христианской жизни, который доминировал в патристический период.

Нет нужды говорить, что Евангелие Иисуса было обращено как к сердцу, так и к разуму; и в грядущие времена Спаситель на Кресте и у его подножия плачущая Мать должны были вызывать потоки слез по поводу человеческого греха, ставшего причиной Божественной жертвы. Слова "*Иисус плакал*" возвестили о новой диспенсации, при которой сердце должно было ускориться, а разум - направиться в неведомые язычеству пределы человечества. Однако христианское расширение духа не было обращено к человеческим отношениям, а возносилось к Богу, и его восходящий импульс отбрасывал смертную любовь. В своих земных ориентирах христианский дух был более аскетичен, чем неоплатонизм, и его эмоциональная *эластика* могла бы быть столь же сублимированной, как и неоплатоническая, если бы не большая реальность любви и ужаса в Боге, к которому он стремился со слезами раскаяния, любви и страха.

Еще одно направление, сильно отличающееся от неоплатонизма, внесло свой вклад в сумму христианских эмоций. Это был иудаизм, который недавно продемонстрировал ярость своей энергии при защите Иерусалима от легионов Тита. Христиане впитали силу его чувств из книг Ветхого Завета. Страсти этих писаний не были похожи на человеческие страсти греков. Желание и отвращение, презрение и ненависть, преданность и любовь Израиля зависели от Иеговы. "Не ненавижу ли я их, о Иегова, ненавидящих Тебя?" Этот крик псалмопевца перекликается с фразой Илии "Возьмите пророков Ваала; пусть ни один из них не уйдет". Гнев евреев был праведной нетерпимостью, которая не терпела ни идолопоклонников из язычников, ни идолопоклонников в Израиле. Моисей разгневан видом людей, танцующих перед золотым тельцом; а Исаия с презрением шипит на тех дочерей Израиля, которые отступили от установленных Иеговой правил приличия: "За то, что дочери Сиона надменны, ходят с вытянутыми шеями и распущенными глазами, пританцовывая на ходу и издавая звон

ногами своими; поэтому Иегова поразит струпьями венец головы дочерей Сиона, и Иегова обнажит тайные части их".

Неужели такое же презрение и гнев нашли пристанище в Том, Кто уподобил фарисеев выбеленным гробам и бичом из мелких веревок изгнал из дома Своего Отца меновщиков? Во всяком случае, подобная ненависть нашла свое пристанище в религии Тертуллиана и Афанасия, а также в великой Церкви, которая преследовала монтанистов по просьбе Августина, а затем тысячу лет изливала свою ярость на иудеев, сарацин и еретиков.

Иегова также был великим сердцем любви, любящим Свой народ на всех путях сладостных отношений, понятных человеку. "Когда Израиль был младенцем, Я возлюбил его и из Египта призвал к себе сына Моего". "Может ли женщина забыть сосущего ее ребенка, чтобы не тосковать по сыну чрева своего? Да, они могут забыть, но Я не забуду тебя". И снова Иегова - муж, а Израиль - согрешившая жена, которую Он не отпустит.^[411] Ответная любовь Израиля отвечает: "Душа моя ожидает Бога, сердце мое и плоть моя взывают к Богу живому, подобно тому, как заяц стремится к ручью"! В таких отрывках пульсирует послушание великой заповеди Второзакония, которая, по словам Иисуса, является суммой Закона и пророков. Нет нужды говорить о том, что любовь христианина к Богу имела свое эмоциональное происхождение в псалме и пророке. Очищающий гнев любви Иеговы также перешел в христианские слова: "Кого люблю, тех обличаю и наказываю". А "страх Господень, который есть начало мудрости", нашел свою кульминацию в христианском ужасе перед Судным днем.

В Ветхом Завете есть примеры человеческой любви: Исаак и Ревекка, Иаков и Рахиль. Здесь и любовь Иакова к Иосифу и Вениамину, и любовь Иосифа, который тосковал по своим братьям, продавшим его египтянам. Самый любящий мужчина из всех - Давид с его любовью к Ионафану, "удивительной и превосходящей любовь женщин", не забытой в старости царя, когда он спрашивает: "Есть ли еще кто живой из дома Саула, чтобы я мог оказать ему милость ради Ионафана?" К более позднему времени относится Песнь Песней. Прекрасное, восточно-чувственное, слишком пылкое, возможно, для западного вкуса, это изречение безудержной страсти. И судьба ее была самой удивительной из всех, что когда-либо выпадали на долю любовной поэмы. Она стала эпифаламией христианской души, вышедшей замуж за Христа, эпифаламией, которую на протяжении всех христианских веков с пылким чувством расширяли врачи, монахи и святые. Первым, кто истолковал ее как невесту души, был тот, кто актом, более бесповоротным, чем монашеский обет, отбросил от себя смертных невест - Ориген, величайший мыслитель Восточной Церкви. Так страсть древнееврейской женщины к любовнику, который был для нее как пучок мирры, лежащий между грудей, была поднята, все еще полная желаний, до любви к Богочеловеку теми, кто имел бесплодную плоть и плодovитые души.

Христианство не было эклектикой, которая, за неимением собственных принципов, заимствует все, что может показаться хорошим. Но оно синтетически перенимало то, что могло быть включено под господство его собственных мотивов, то есть могло быть приведено в соответствие с его критерием спасения. Какой же синтез он мог сделать из страстей и эмоций греко-римско-ориентально-иудейского мира? То, что было достигнуто к концу патристического периода и получило страстное одобрение в Средние века, происходило частично путем исключения, а частично путем добавления качества безграничности к принятым эмоциональным элементам.

С первыми обращениями в новую религию возникла проблема: какие человеческие чувства, какие любви и интересы этого мира верующий должен признать соответствующими своей

вере и не препятствующими любви к Богу и обретению вечной жизни? Практический ответ был дан ростом неопределенного аскетизма в христианских общинах, которые в четвертом веке с силой и населяли пустыню анкоритами и монахами.

Аскетические идеи приходили к ранним христианам из многих источников. Стоицизм был аскетичен по своей тенденции; неоплатонизм аскетичен по принципу, утверждая, что душа должна быть очищена от загрязнения вещами чувств. По всему Египту аскетизм был распространен в кругах, заинтересованных в конфликте Сета и его злого воинства с Гором, стремящимся отомстить за убитого Осириса; мы знаем, что некоторые из самых ранних христианских отшельников были затворниками, посвятившими себя культу Сераписа. В Сирии жили общины иудейских ессеев, которые вели постоянный образ жизни, как монахи. Тем не менее, каким бы ни было влияние подобных примеров, монашество развивалось изнутри христианства, а не было плодом влияния извне.

Господь сказал: "Царство Мое не от мира сего", и вскоре между ранними церквями и Римской империей возник антагонизм. Церковь находилась в состоянии конфликта. Христианин должен был держать свои чресла препоясанными: зачем ему стеснять себя эфемерными домашними связями, когда пришествие Господа уже близко? Более того, христианская война до смерти велась не только с политической тиранией, но и с плотскими похотями. Такие убеждения у мужчин и женщин, желающих очистить душу от тяги к чувствам, могут вызвать мысль о том, что даже законный брак не так свят, как девственное состояние. Дополнительным мотивом аскетического отречения христианина была любовь к Христу и желание помочь Его Царству и достичь его, мотив жертвенности ради Царства Небесного, ради которого один человек должен быть сожжен, другой - отдать свое имущество, а третий - отречься от любви своего сердца. Аскетические действия также являются естественным сопровождением покаяния: грешник, испытывая страх перед адом, стремится претерпеть временные муки, чтобы избежать вечных; или, что еще лучше, уязвленное любовью к Распятому, его сердце взывает к порке. Когда святой Мартин пришел умирать, он хотел лежать только на пепле: "Я согрешил, если оставил вам другой пример".^[412] Схожее религиозное убеждение передано у Иеронима: "Ты слишком любишь удовольствия, брат, , если хочешь радоваться в этом мире и в будущем царствовать с Христом"^[413].

Так в христианских кругах рано зародились течения аскетической жизни; и вскоре стало очевидным, насколько трудно вести жизнь самоисцеления внутри общины. Проще было удалиться: аскеты должны были стать анкоритами, "теми, кто удалился". Вот причина, по которой движение должно было уйти в пустыню. Но уединенная жизнь так трудна, что вскоре возникнет объединение для взаимопомощи, и тогда потребуются правила для этих новообразованных аскетических групп. Так анкориты превратились в коенобитов; началось монашество.

Монашество, как в своей отшельнической, так и в коенобитической фазе, зародилось на Востоке, в Сирии и Фиваиде. Оно было принято латинским Западом, и там на него произвели впечатление римские качества порядка, регулярности и послушания. Наставления восточных монахов были собраны и систематизированы Кассианом, уроженцем Галлии, в его *"Институтах и беседах"* между 419 и 428 годами. А примерно через столетие после этого западное монашество получило свою типовую форму в *"Регуле"* святого Бенедикта Нурсийского (ум. 543 г.), которая была утверждена авторитетом Григория Великого (ум. 604 г.).^[414]

К концу патристического периода монашество стало наиболее аплодируемой практической интерпретацией христианства. Его заповеди представляли собой требования христианского

критерия спасения, примененного к земной жизни. Как и все великие системы, получившие широкое распространение и долгое существование, это было не отрицание, а замещение. Если она осуждала привычные способы получения удовольствий, то лишь по причине их несовместимости с той жизнью, которую она прививала. *Регула* Бенедикта излагала образ жизни, изобилующий позитивными требованиями. Его целью было предписать тем, кто принял монашеский обет, тот образ жизни, тот ежедневный круг занятий, тот постоянный образ мыслей и темперамент, которые должны сделать совершенного христианина, то есть совершенного монаха. И настолько широки и духовно переплетены были его предписания, что едва ли можно было исполнить одно из них, не выполнив всех. Прочтите, например, прекрасную седьмую главу о двенадцати степенях смирения, и станет очевидно, что тот, кто достигнет этой добродетели, обретет и все остальные: Он всегда будет иметь перед глазами страх Божий, ужас ада и надежду на небо; он отсечет желания плоти; он будет исполнять не свою волю, а волю Господа; поскольку Христос повиновался Отцу до смерти, он будет оказывать абсолютное послушание своему начальнику, с готовностью и радостью повинуюсь даже тогда, когда его несправедливо обвиняют; на исповеди он не утаит ни одной злой мысли; Он будет считать себя самым мерзким из всех, и не будет делать ничего, кроме того, что предписывают *правила* монастыря или пример старших; он будет воздерживаться от смеха и речи, за исключением случаев, когда его спрашивают, и тогда он будет говорить мягко и смиренно, с серьезностью, в нескольких словах; он будет стоять и ходить со склоненной головой и взглядом, склоненным к земле, считая себя недостойным поднять глаза к небу: Через эти ступени смирения он достигнет той совершенной любви к Богу, которая изгоняет страх, и ему больше не понадобится страх ада, так как он будет поступать правильно по привычке и через любовь Христа.

Указав таким образом путь праведности, *регула* Бенедикта дает подробные наставления о поведении и занятиях монаха в каждый час дня и ночи. Ни одно время, ни одно обстоятельство не должно оставаться незащищенным или не занятым теми делами, которые ведут к Богу. Мудрость этой великой прообразной *регулы* в том, что обилие положительных предписаний заставляло монаха заниматься праведностью, чтобы у него не было досуга для греха. Его запреты сравнительно немногословны, и монаха скорее направляют по путям праведности, чем запрещают ему сбиваться с пути.

Таким образом, монах и монахиня посвящались в призвание, которое должно было вместить все их желания, так как оно, несомненно, требовало всех их сил. Был ли монах безбрачным потому, что ему было отказано в плотском браке? Скорее, он был обручен со Христом. Если это аллегория, то она также близка к буквальной истине. "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим". Разве любовь не является лучшей частью брака? А если Господь Бог твой был здесь, на земле, милостивым любящим образом, который любил тебя как по-человечески, так и по-божески, и в конце концов умер за тебя? Не станет ли полная любовь, требуемая заповедью, очень пылкой, очень наполняющей сердце? Не будешь ли ты всегда жаждать увидеть Его, пасть к Его ногам, признать свое недостойнство и прикоснуться к Его одежде? Есть ли предел тому, чтобы любить Его, размышлять о Нем и пребывать в Его присутствии? Разве не живешь ты с Ним в более тесном общении, чем позволяет смертная разлука между людьми или между мужчиной и женщиной? И если ты монахиня, то не так ли ты близка к Нему в слезах и омовении благословенных ног, как та другая женщина, которая была грешницей? Ты должна хранить девство свое для Него, как для жениха"[415].

Но великая заповедь о любви к Господу Богу твоему имеет дополнение: "и ближнего твоего, как самого себя". *Как себя* - как монах любит себя? Почему - ко Христу и своему собственному

спасению. Он не любит ни своих греховных удовольствий, ни тех земных дел, которые могли бы и не быть грехами, если бы он не осознавал, как они противоречат его жизненной схеме. Его любовь к ближнему не может признать те удовольствия, которые он сам отбросил. Он должен любить своего товарища, как самого себя, чтобы спасти, а не погубить его - быть его истинным любовником, а не врагом. Этот жизненно важный принцип христианской любви должен был перекроить языческие страсти и направить привязанности к бессмертной цели. Под его влиянием они обрели новую абсолютность. Христианский любовник всегда должен быть готов отдать свою жизнь за спасение друга, как за свое собственное. Таким образом, любовные отношения расширяются и обретают бесконечность новых отношений, поскольку направлены на вечную жизнь[416].

Безусловно, в глазах монаха страстная любовь между полами была в основном похоть. В узах брака она не была смертным грехом; но девственное состояние было наилучшим. Здесь, как мы увидим, жизнь должна была заявить о себе и освободить свои потоки. Монашество не останавливало человеческий род и не удерживало мужчин от любви к женщине. Такая любовь заявляла о себе; и пылкие натуры, почувствовавшие ее силу, должны были найти в себе любовь и страсть несколько новыми, несколько возвышенными, несколько расширенными. В итоге любовь между мужчиной и женщиной черпала новое вдохновение и энергию из усиления всех остальных видов любви, пришедшего с христианством.

Очевидно, что великим предназначением христианской любви в языческий период было обращение идолопоклонников в Веру. Так было со времен Павла. Христианство быстро распространилось по всем частям Римской империи. Затем вера вышла за пределы этих рушащихся границ в мир варваров. После этого, при Григории Великом и его преемниках, стало ясно, что великий папа - это всегда папа-миссионер, отправляющий такие христианские посольства, какие Григорий отправлял в англосаксонские королевства.

Если обращение было главной задачей христианской любви, то великим объектом христианского гнева было неверие. Оно существовало как в христианстве, так и вне его: внутри - в формах ереси, вне - в язычестве. Христианский гнев вызывало все, что противостояло истинной вере. Христианин должен различать: ненавидеть грех и любить грешника для его улучшения. Но так легко, так по-человечески, от ненависти к греху перейти к ненависти к упрямому грешнику, который не может быть спасен и может только вредить Церкви. Нет нужды перечислять, как споры времен Афанасия о природе Христа стали выражаться в проклятиях; как христианский меч начал свою расправу над еретиками и язычниками. Гонения казались оправданными с точки зрения разума; они были очень логичными; широкие соображения христианского государственного устройства, казалось, способствовали им; и часто праведное рвение орудовало этим оружием. Более того, оно имело очевидное подтверждение в уничтожающем гнев Иеговы против идолопоклонников внутри и вне колен Израилевых.

Таким образом, две противоположности - любовь и гнев - отбросили некоторую грубость и обрели новую высоту и объем в христианской душе. Подобная перемена произошла и с другими чувствами. По мере того как жизнь поднималась на новые высоты святости и зияли доселе невиданные глубины зла, возникала новая сила жалости и новые приступы отвращения. Языческая жалость к смертности жизни, наполнявшая сердце Вергилия, не могла не измениться. Больше не было смертности, но были вечные радость и боль. Души, так безуспешно протягивавшие руки к судьбе, теперь обрели крылья веры. И все же смерть обрела более черный ужас христианского ада, вновь ставшего альтернативой

христианскому раю. Великая христианская жалость не трогала смертный вздох; это должно было стать триумфальным рождением. Но огромную и ужасающую жалость вызывал грех и мысль о том, что бессмертная душа висит над вечным адом. И поскольку все поступки человека были связаны с его вечной участью, они приобретали новое значение. Поэтому сострадание христианина становилось глубже, сочувствие - интенсивнее, хотя его уже не волновало все то, что волновало его языческое "я". Вместе с ним страх возрос до новой интенсивности благодаря другим ужасам, нежели те, что гнали кровь с языческих щек. Его чувство радости также углубилось; ведь доселе нереализованная радость исходила от его новой любви к Богу и Богочеловеку, от уверенности в своем спасении и от мысли о том, что любимые человеческие отношения никогда не закончатся. Так христианская радость могла обрести абсолютность, которой она никогда не имела в условиях дающей паузу смертной ограниченности язычества.

В пределах языческой радости не было более глубокой страсти, чем любовь к красоте. Она имела свои чувственные фазы и свои далекие голубые высоты, где Платон видел красоту порядка, справедливости и пропорций. Для христианина красота плоти стала завесой, сквозь которую он искал красоту души. Если лицо свидетельствовало о красоте святости внутри, оно было справедливым. Лучше бледные, нарисованные лица монахов и монахинь, чем слишком быстро улыбающиеся красные губы. Чувства, как и мысли, должны быть приведены в соответствие с этими настроениями. Однако платоновское понимание интеллектуальной красоты нашло свое место в христианских представлениях о Боге и святости, более того, помогло их создать. Это ясно из святых отцов. На Востоке страсть Григория Нисского к божественной красоте была платонизмом, облеченным в христианскую форму; на Западе Августин дошел до своих мыслей о красоте через рассуждения, пришедшие к нему из греческой философии.^[417] "Любовь - это прекрасное", - говорил Платон; "Любим ли мы что-либо другое?" - говорит Августин. Оба человека формируют свои мысли о красоте, следуя своим лучшим идеалам совершенства. Августин восходит к красоте Бога, столь же любящего, сколь и всемогущего; Платон же был более абстрактен. Платонизм Августина показывает, что высшие греческие представления о красоте и благе превратились в атрибуты личного Бога, Которого можно любить, потому что Он любящий.

Таким образом, самые возвышенные христианские души подавляли или трансформировали и усиливали эмоции своей натуры. Так было с теми, кто обладал верой, которая подчиняла себе всю жизнь. Таких было много. Однако множество христиан варьировалось по нисходящей от такой великой одержимости, через все стадии человеческой полусердечности и слабости, до состояния тех, чье христианство было лишь именем, или магическим обрядом. Всегда преобладающие по численности, а зачастую и по влиянию и силе, эти номинальные и фетишистские христиане сохраняли любовь и ненависть, интересы и вкусы, одобрение и неодобрение язычества или варварского язычества, в зависимости от обстоятельств.

II

Патристический синтез эмоций перешел в Средние века в целостном и авторитетном виде. Он оказал огромное влияние (обычно в форме принуждения, но иногда и в форме отталкивания) на эмоциональные явления как религиозного, так и светского характера. Однако это была лишь основа, или первая стадия, средневекового эмоционального развития. Последующие этапы зависели от условий, в которых возникли средневековые умонастроения, в значительной степени зависели от созревания и смешения коренных черт

неокрепших средневековых народов и от усвоения ими латинского христианства и античной образованности.

Северные расы были приобщены к новой религии и образу мышления, значительно превосходящему их. Их старые представления были дискредитированы, а чувства несколько расстроены. Как эмоционально, так и интеллектуально они были сбиты с толку. Мутные чувства, возникшие из-за не до конца усвоенных идей, должны были проясниться и привести себя в порядок. С шестого по одиннадцатое столетие грубые средневековые массы, спутанные, но не смешанные, чуждые религии и культуре, которые вершили их судьбы, не обладали ясными и доминирующими эмоциями, способными создать свои собственные формы выражения. Они не могли мыслить и чувствовать так, как могли бы, когда их новые приобретения перешли бы в навыки и темперамент, и вновь возникло бы единство характера.

Христианство и латинская культура действовали повсюду, и везде они имели тенденцию к единообразному развитию. Однако народы, подверженные этим общим влияниям, оставались непохожими друг на друга благодаря различиям в окружающей среде и разнообразию расовых признаков, которые все еще отчетливо проявлялись с течением веков. Как следствие, эмоциональное развитие этих разных народов оставалось отмеченным расовыми особенностями и в то же время становилось средневековым под действием общих влияний. Оно протекало двумя параллельными и частично смешивающимися потоками: один - религиозной жизни, другой - земных желаний. Их можно рассматривать по очереди.

Августин представляет собой сумму доктрин и эмоций, содержащихся в латинском христианстве пятого века. Как бы несовершенно другие ни понимали его мысли и ни чувствовали силу его великой обоснованной любви к Богу, он надолго утвердил эту любовь в качестве центра и границы христианской праведности: "Virtus non est nisi diligere quod diligendum est."^[418] Он втянул в этот принцип весь массив догм и предписаний, составляющих латинское христианство. С другой стороны, практическим воплощением патристического синтеза человеческих интересов и чувств стало монашество, линии которого были заданы Правилом Бенедикта.

Папа Григорий Великий^[419] переработал учение Августина и поставил печать своего одобрения на бенедиктинском монашестве как на совершенном пути христианской жизни. Его ум был помрачен новым невежеством и интеллектуальной деградацией, наступившими за полтора столетия, отделявших его от Августина; а душа наполнена фантастическими ужасами, которые должны были составить столь значительную часть религии Средневековья. Дьяволопоклонничество, поклонение реликвиям, чудеса пронизывают его жизненное сознание. Постоянное занятие души - сохранить себя, чтобы в конце концов избежать приговора ужасного Судьи. Любовь и ужас страшно борются в Григории. Смерть Христа показала Божью любовь, и все же надвигается Dies Irae. Ни одно преступление не может быть уничтожено без покаяния и наказания, ни в этой, ни в последующей жизни - пусть в чистилище, а не в аду!

Века, последовавшие за смертью Григория, перестроили содержание латинского христианства, включая учение Григория, в соответствии с собственными интеллектуальными возможностями. Этот (каролингский) период перестройки и болезненного усвоения знаний, будучи неоригинальным в интеллектуальном плане, был также непродуктивным в плане христианских чувств. Время от времени от далеких новообращенных, которые не слишком утруждали себя обучением, приходили изречения простого чувства к Вере (вспоминается рассказ Беды о Седмоне); и тевтонский дух, воинственный, а также интимный и

сентиментальный, входил в жаргонную интерпретацию христианства.^[420] Христианская весть не могла быть понята вообще без возбуждения природы новообращенного; должно было последовать некоторое ускорение эмоций. Это не означало развития эмоций, соответствующих верованиям латинского христианства, к которому так много людей было приобщено заново. Эта система должна была быть усвоена более жизненно, прежде чем она могла вызвать эмоциональный аналог своих догматов, и протекать в русле средневековых религиозных страстей.

Соответственно, тщетно искать среди каролингских ученых то проливное чувство, которое становится явным в XI веке. Они вырезали и переставляли патристическое христианство в соответствии со своими возможностями. Они не могли использовать его в качестве основы для дальнейших размышлений; с другой стороны, оно не стало для них основой религиозного чувства. Несомненно, Алкуин, Рабанус Маурус и Валафрид Страбон были благочестивыми христианами, благочестиво принимавшими свою Веру. Но такие религиозные чувства, как у них, были скорее отраженными, чем спонтанными. Алкуин, как и Григорий Великий, осознает противоположность между раем и *vana delectabilia*^[421] этого мира. Но слова Алкуина утратили ужасающее свойство Григория; они не несут в себе тех потоков слез, которые подобные мысли вызывали у Петра Дамиани в XI веке. Одо, аббат Ключи в середине десятого века, имеет что-то от тяжелого ужаса Григория; но даже в нем дар слез еще не ослаблен^[422].

Начиная с XI века и далее, собирающееся религиозное чувство выливается в страстные высказывания; и в этой новой эмоциональности латинского христианства заключался главный религиозный пост Средневековья, в котором они пошли гораздо дальше патристических авторов своей веры. Отцы латинской церкви от Тертуллиана до Григория Великого были заняты доктриной и церковной организацией. Это двойное достижение было работой конструктивного ума латинского Запада, разумеется, после того, что было сделано греческими отцами. Оно явилось главным образом творением тех человеческих способностей, которые объединяются под названием интеллект. Патристическое латинское христианство едва ли представляет себя как продукт целостного человека. Его принципы еще не были полностью очеловечены, не стали материей сердца, не прониклись любовью, страхом и жалостью: это творение интеллекта еще не получило души.

Правда, Августин испытывал огромную любовь к Богу. Она была горячо прочувствована, мощно аргументирована, захватывала его мысль. Но в ней не было той нежной любви к богочеловеческому Христу, которая трепещет в словах Бернарда и превращает жизнь Франциска в лирическую поэму. Святой Иероним также обладал даже истерически эмоциональной натурой; Тертуллиан в начале патристического периода не был спокойной душой, как и Григорий Великий в его конце. Но из этого не следует, что латинское христианство было уже эмоционально окрашено или что оно стало делом сердца, поскольку было принято разумом. Его догмы и конструктивные принципы были еще слишком новы; на их разработку и утверждение тратились силы людей. Над ними еще не размышляло поколение за поколением, их не освящало время; они еще не стали частью человеческой жизни, их лелеяли в надеждах людей, ласкали в их привязанностях, замораживали в их страхах, перед ними трепетали и их любили.

То, что отсутствовало в формировании латинского христианства, составило условия его постепенного усвоения Средними веками. Оно пришло к ним из великого прошлого, санкционированное святыми, которые теперь царили над ними. На протяжении веков люди постигали его и с силой делали своим. На протяжении многих поколений его веления и обещания, его угрозы и награды боялись и любили. Его личности, символы и таинства

одушевлялись человеческими качествами и становились близкими и родными. Каждый был рожден для него, сосал его, обожал его в детстве, юности и старости: он наполнял всю жизнь; с надеждой или угрозой он нависал над последним часом.

Средневековью приписывают сухие теологии и сублимированную метафизику. Реже им приписывают их великое достижение - наполнение патристического христианства человеческими элементами любви, страха и жалости. Однако их религиозные феномены демонстрируют эту эмоционализацию передаваемых теологических элементов. В последующих главах мы проиллюстрируем это на примере житий многих святых разного темперамента. Фазы ее проявления будут столь же широки, как и жизнь. Слезы Петра Дамиани не похожи на любовь к Богочеловеку святого Бернарда; любовь святого Франциска к Христу и любовь к человеку - опять же разные и новые; а мистические мышлевидения Хильдегарды Бингенской - от голубого до пунцового по сравнению с чувством-страстью к Жениху Мехтильды Магдебургской. Даже если проиллюстрировать эти столь разные натуры, все равно окажется, что эмоциональная гуманизация латинского христианства в Средние века соответствовала догматам системы, сформулированной Отцами Церкви. Это была эмоционализация этой системы в той же мере, что и прямое усвоение евангельского сердца Христа. Христос и сердце Христа были со средневековыми святыми; и все же эмоции и мысли, с которыми они обращались к Нему, получили свою форму из патристического христианства.

Религиозное искусство наглядно рассказывает об этом. Вспомним характер его достижений в четвертом, пятом и шестом веках. Это был период после признания христианства религией Римской империи. Повсюду возникали базилики.^[423] Некоторые из них можно увидеть в Риме, в Равенне, в Константинополе. В них до сих пор сохранилось множество фресок-мозаик, составлявших их славу. Над созданием этих величественных церковных украшений трудилось множество художников. Возникла небывалая и никогда впоследствии не повторимая потребность в творческой композиции. Просторные поверхности должны были быть покрыты префигуративными сценами из Ветхого Завета, сценами из земной жизни Христа и изображениями Его апокалиптического триумфа в Воскресении. Все они должны были быть созданы без помощи предыдущих проектов, поскольку таковых не было. Художники должны были быть столь же конструктивными, как и Отцы Церкви, которые в тот же период совершенствовали формулировки Веры. Они добились грандиозного успеха, представив сюжеты, которые им было велено исполнить, в благородных, уравновешенных и декоративных композициях, которые ярко и правильно излагали факты и догматы веры. Стилистически эти великие церковные мозаики принадлежали к античному искусству. Чего же им не хватало? Только человеческих, поистине трагических, качеств любви, страха и жалости, которые еще не пришли. Как и догматическая система, эта мозаичная презентация была создана слишком недавно. Ее сюжеты еще не были очеловечены веками созерцания, благоговения и любви^[424].

Многие из ранних композиций, повторявшихся из века в век, со временем очеловечивались и преображались с чувством. Но этого не происходило ни в седьмом, восьмом и девятом веках, когда искусство было лишь упадочным и варварским выживанием античной христианской манеры, ни в десятом и одиннадцатом. Можно также отметить, что средневековое выражение христианских эмоций началось в религиозной литературе. Это произошло в двенадцатом веке, и вместе с этим началось эмоциональное развитие, настоящее очеловечивание, религиозного искусства. Однако художникам Западной Европы все еще не хватало мастерства, необходимого для тонкого исполнения. Заметный прогресс наступил в тринадцатом и четырнадцатом веках. Это был великий период готической

архитектуры; в скульптурах французских соборов камень словно живет и чувствует. Пророческие фигуры из Ветхого Завета, сцены искупления и окончательного суда над человеком очеловечены с любовью и ужасом. Более того, скульптор окружает их множеством вспомогательных деталей земной жизни и меняющейся красоты, показывая, как тесно они связаны с каждой человеческой любовью и интересом.

В Италии подобная история рассказывается в другой манере. Здесь есть скульптура, но есть и мозаика, и, прежде всего, есть и будет фреска. Еще до конца XIII века Джотто занимался своим новым драматическим искусством; нет нужды рассказывать, какой силой человеческого чувства были наполнены работы этого вождя живописцев и его школы. Твердые материалы мозаичиста также были созданы для передачи эмоций. Если обратить внимание на мозаики вдоль нефа в Санта-Мария-Маджоре, относящиеся к пятому веку, а затем на мозаики Коронации Богородицы в апсиде, или пересечь Тибр и посмотреть на мозаики в нижней зоне апсиды Санта-Мария-ин-Трастевере, рассказывающие историю Богородицы, то можно увидеть изменения, которые приносили любовь и сладость в жесткую мозаичную среду. Торрити выполнил первую в 1295 году, а вторую с ее более нежными чувствами сделал ученик Джотто, Каваллини, в 1351 году. Искусство остается таким же правильным, истинным и ортодоксальным, как и в пятом веке. Оно соответствует латинскому христианству в выборе тем и манере их изложения, и облакает свои человеческие эмоции в концепции, сформированные патристическим периодом и донесенные до Средневековья. Таким образом, она в полной мере переняла эмоциональные качества средневековой трансформации латинского христианства и наполнена любовью, слезами и жалостью, которых не было в древнехристианских мозаиках.

Аналогичным примером эмоционализации христианского искусства является эволюция латинского гимна. Самые ранние из дошедших до нас латинских гимнов - это гимны святого Амвросия, написанные ямбическим диметром. Античные как по фразе, так и по метру, они также отличаются строгой правильностью доктрины, как и подобало сочинениям великого архиепископа Милана, который командовал силами ортодоксальной церкви в арианском конфликте. Их пели в тревожные времена. Однако эти достойные и благородные гимны не являются эмоциональным излиянием ни тревоги, ни обожания. Чувства, которые они несут в себе, заключаются в силе доверия к Богу и убежденности в своей величественной ортодоксии.

Между смертью Амвросия и X веком латинские гимны постепенно заменили акцент на метрическое количество, как доминирующий принцип их ритма. С этим частичным изменением, кажется, пришло усиление чувства. На сайте

"Jesu nostra redemptio,
Amor et desiderium."

седьмого века отличается от

"Te diligat castus amor,
Te mens adoret sobria".

Амвросия.^[425] А знаменитое паломническое песнопение X века "O Roma nobilis, orbis et domina" обладает силой давно угасшего чувства.^[426]

Эти гимны лишь отбросили ограничения метра. Религиозная страсть еще не доказала свою творческую силу, а новые стихотворные формы с их могучей рифмой, пригодные для

выражения накопившихся эмоций литургии, еще не существовали. Одиннадцатый и двенадцатый века стали свидетелями строфической эволюции латинского гимна, в котором чувство, соединенное с искусством, наконец-то довело до совершенства строку и строфу и наполняющие их страстные фразы.^[427] И все же ничто не могло быть более ортодоксальным, чем латинский гимн на всем протяжении его развития. Его функция была литургической. Он был корректен в доктринальных выражениях и во всем следовал авторитетным учениям Церкви; его символика была почерпнута из трудов ученых докторов, а его чувство формировалось на основе догматов латинского христианства. Об этом свидетельствуют *Dies Irae* и *Stabat Mater*^[428].

От религиозных фаз средневековых эмоций можно перейти к светским и человеческим формам чувств. Предшественниками снова были расовые черты народов, которым предстояло стать средневековыми; формирующими влияниями по-прежнему являются христианство и профанная античная культура. Расовые черты наиболее ярко проявляются в просторечных композициях, некоторые из которых могут нести в себе пылкие чувства, как, например, песня крестоносцев *Хартмана фон Ауэ*:

"Min froüde wart nie sorgelos
Unz an die tage
Daz ich mir Kristes bluomen kos
Die ich hie trage.
Die kundent eine sumerzit,
Die alsô gar
In suezer augenweide lit;
Got helfe uns dar.

"Mich hât diu werlt also gewent (gewöhnt),
Daz mir der muot
Sich z'einer mâze nâch ir sent:
Dêst mir nu guot.
Got hat vil wol ze mir getân,
Als ez nu stât,
Daz ich der sorgen bin erlân
Diu manegen hât
Gebunden an den fuoz,
Daz er belîben muoz
Swenn' ich in Kristes schar
Mit fröuden wünneclichen var."^[429]

Светское эмоциональное развитие было связано с религиозным. Оно стимулировалось углублением эмоциональных способностей, вызванных христианством, и не было не связано с христианской любовью к Богу, место которой в светской средневековой страсти заняла идеализирующая, но плотская любовь к женщине; вместо ужасающего благочестия, сопровождавшего любовь христианина к своему Создателю и Судье, сердце радовалось, а нрав был открыт для любой радости, но в то же время был подвержен страхам и ненависти, которые возникают у людей, охваченных смертельными страстями.

В романтичности и полной отрешенности, требуемой от ее приверженцев, эта земная любовь вполне могла черпать из той безграничной любви к Богу, которая вытеснила

греческую заповедь "ничего лишнего" и учила, что не должно быть предела тому, что является абсолютным добром. Так был заложен принцип безудержной любви, которая не всегда обращалась к Богу. Пылкие натуры, ощутившие силу любви, могли считать ее верховным арбитром и законом жизни, а также дарителем силы и добродетели. Эти мысли лягут в основу сказки о Ланселоте и множества других поэм. Они также могут найти воплощение в живом примере: сердце Гелоизы хранило страсть к своему господину-человеку, которую она признавала своим высшим законом. Это была такая страсть, которую она вряд ли могла бы себе представить, если бы не существовало подобных категорий преданности христианскому Богу. Не только в ее природе, но и во многих христианских поколениях, плодом которых она была, происходило постоянное развитие способностей к чувствам, благодаря которым она становилась более великой женщиной, когда достигала женского возраста и ощущала свою страсть. Благодаря такому усилению способности любить и внушению христианской любви к Богу она могла представить себе и почувствовать такую же абсолютную преданность мужчине[430].

Кроме того, существовали частично очеловеченные стадии, на которых любовь Бога соединялась с любовью смертного оттенка. Многие средневековые женщины испытывали страстную любовь к духовному Жениху. Ее выражение, ее предложения, ее обучение могли передавать силу и страсть любви очень смертных мужчин: а от поклонения Пресвятой Деве выражения страстной преданности могли переходить в поэмы, рассказывающие о любви мужчины к женщине. И какие же грани страсти могла бы подсказать Песнь Песней, хотя эта воображаемая невеста Души никогда не считалась песней человеческой любви?[431]

КНИГА III

ИДЕАЛЬНОЕ И РЕАЛЬНОЕ: СВЯТЫЕ

ГЛАВА XV

РЕФОРМЫ МОНАШЕСТВА

Средневековые крайности; Бенедикт Анианский; Ключи; *"Чарта Харитатис"* Сито; *"Житие созерцательное"* принимает *"Житие деятельное"*

В настоящей и последующих книгах будут изложены высшие проявления религиозной энергии Средневековья, а затем встречные идеалы, которые рыцари и дамы с удовольствием созерцали, а иногда и стремились достичь. Как в религиозной, так и в мирской жизни идеалы, которыми восхищаются и к которым стремятся, представляют собой человеческие факты, являются частью человеческой истории, столь же правдивой, как и пятнистая реальность, которая повсюду налицо. О благочестии можно судить по тем усилиям

религиозной цели, которые почти достигают своего идеала; в то время как в качестве комментария к ним, фольги и контраста можно наблюдать отклонения человеческой слабости. Точно так же полная реальность рыцарства заключается в его идеалах, дополненных освещающим контрастом неудач и угнетения, составляющих то, что мы можем назвать его актуальностью. Эмоциональный элемент, рассмотренный в последней главе, на время станет доминирующим.

Практика всегда опускается ниже этических стандартов того или иного периода. Контраст проявляется в истории Греции и Рима. Однако ни в Греции, ни в Риме не могло быть тех бездн противоречий, которые раскрылись после обращения Западной Европы к религии Христа.

И по следующим причинам. Греческие и римские стандарты были конечны; они рассматривали только земное счастье человека и земное благосостояние государства. Для греческой мысли неопределенное или безграничное было как чудовищным и бесформенным, а потому отвратительным для классических идеалов совершенства. Опять же, греческие и римские стандарты требовали только того, что греческое и римское человечество могло выполнить в земной жизни. Но христианский идеал поведения предполагает всеобщее несовершенство и бесконечную совершенность человека. В нем постоянно присутствует бессмертие, и для его исполнения необходима вечность. Более того, независимо от того, заложен ли в Евангелии Христа какой-либо изначальный антагонизм между полнотой земной жизни и уверенным достижением небес, его исторические интерпретации никогда не достигали полного примирения. Они всегда представляли собой конфликт между конечным и вечным, который не осознавался и не подозревался языческой этикой Греции и Рима.

Этот конфликт зародился в апостольскую эпоху. В патристический период он вылился в сформулированную оппозицию между миром и Градом Божьим. Главным выражением этого стало монашество. Тем не менее, языческие принципы и чувства продолжали жить в рассуждениях и характерах Отцов Церкви. Римские качества Амвросия, общее выживание античного величия в Августине, сохранили их от риторической истерии Иеронима и преувеличения фразы, которым подвержены труды Григория Великого.^[432] С упадком, предшествовавшим Каролингскому периоду, и смятением после него античные качества ушли; и когда люди снова начали мыслить и чувствовать конструктивно, не осталось античного спокойствия, чтобы сдерживать борьбу этих могучих противоположностей - радостей жизни и ужасов Судного дня.

Этот конфликт, присущий средневековому христианству, был отчасти борьбой между временными желаниями, которые многие люди одобряли, и отказом от них ради вечной радости. С этой точки зрения это был конфликт идеалов, хотя, конечно, обычные жизненные желания были на одной стороне и часто неравномерно перевешивали чашу весов. Однако нас интересует не столько конфликт идеалов, сколько контрасты между реальностью и идеалом, между поведением и принципами, которые должны были его контролировать. Противопоставление этой жизни и вечности упоминается для того, чтобы прояснить огромные требования христианского этического идеала и маловероятность его осуществления средневековым человечеством. Таким образом, можно понять причину, по которой Средневековье должно было продемонстрировать такие крайности контраста между принципами и практикой. Стандарты, признанные самими святыми, противостояли естественной жизни людей, и по этой причине их соблюдение было возможно только в условиях преходящего духовного энтузиазма или для исключительных людей. Монашество

хранило высочайшие идеалы христианской жизни, и его история иллюстрирует постоянное отпадение от признанного идеала.

Не обращая внимания на контраст между идеалом и реальностью, Средние века были периодом крайностей - крайнего смирения и любви, а также жестокости и ненависти. Такие крайности могут быть связаны с неким неограниченным качеством христианских принципов, согласно которым ни один человек не мог иметь слишком много смирения или христианской любви, или слишком яростно бороться с врагами Христа. Конечно, всепропорциональный принцип поведения заключался в любви человека к Богу, отвечающей Божьей любви, охватывающей все Его творения. Но такая соразмерность трудна для простых умов, и многие крайности, которые встречаются нам в Средние века, были напрямую обусловлены простотой, с которой средневековые мужчины и женщины выполняли те христианские заповеди, которые им были даны, пренебрегая всем остальным, что обычно уравнивает и условно определяет человеческую жизнь.

По этой причине Средние века также живописны и поэтичны. Ничто не может быть более живописным и более похожим на поэму, чем та простая абсолютность, с которой святой Франциск истолковал и воплотил в жизнь принцип любви своего Господа и сделал универсальным применение предписания Господа богатому юноше - пойти и продать свое добро и раздать нищим, а затем пойти за Ним. Это конкретное решение проблемы служения Богу было воспринято Франциском, как и многими другими, как общезначимое и исполнялось буквально; точно так же Франциск с изысканной простотой исполнял другие наставления Господа, которые были бы глупостью, если бы не были так прекрасны.

В жизни Франциска не было контраста между поведением и принципами; у других людей поведение могло совпадать с принципами, которые они понимали. Многие деревенские миряне, многие хорошие рыцари соответствовали нормам своего призвания. Многие приходские священники выполняли свой долг так, как считали нужным. И многие монахи и монахини жили в соответствии со своими монашескими *правилами*, хотя никогда не удовлетворяли внутреннюю тоску души, неутолимо стремящейся к совершенству. В самом деле, если бы монах когда-нибудь был доволен собой, это означало бы падение от смирения к тщеславию.

Евангельские заповеди были предназначены для каждого мужчины и женщины. Тем не менее, одни и те же правила жизни не распространялись на всех. В этом отношении средневековое общество делится на два общих подразделения - духовенство и мирян, под первыми понимаются все лица, исповедующие религию или занятые в служении Церкви.^[433] Сюда входят анкориты и монахи (также *conversi*^[434] или миряне) и светское духовенство от епископского сана и ниже. К ним (за исключением светских лиц, не достигших сана иподиакона) применялось правило безбрачия, а также другие аскетические предписания, зависящие от принятых ими обетов или правил, по которым они жили. И наоборот, некоторые правила, например, касающиеся поведения мужа и жены, касались только мирян.

Общее сходство принципов пронизывало правила поведения, применяемые ко всем орденам духовенства, светским и регулярным.^[435] Однако существовала разница в строгости правил и строгости их применения. Средневековый кодекс религиозной этики применялся во всей своей строгости только к монахам и монахиням. Только они всерьез взялись за исполнение евангельской заповеди "*esto perfecti*", и только они могли считаться живущими жизнью полного христианского воинства против мира, плоти и дьявола. Испытания, то есть искушения, этой войны могли быть полностью известны только монаху.

"Tentatio, - говорит Цезарь Гейстербахский, - est militia", *то есть* война; она возможна только для тех, кто живет по-человечески и рационально, по духу, то есть как монахи; "светские (*то есть* духовенство, не являющееся монахами) и плотские (то есть миряне), которые ходят по миру, - это не только монахи. *т. е.* миряне), которые ходят по плоти, неправильно говорят, что они искушаются; ибо, как только они чувствуют искушение, они соглашаются или сопротивляются слабо, как лошадь и мул, которые не имеют понимания"[436].

Мы уже говорили о зарождении монашества и о его ранних мотивах,[437] которые включали в себя страх перед адом, любовь к Христу и убеждение в антагонизме между удовольствиями и служением, открывающим небесные врата. Подобные настроения могли развиваться и расширяться. Страх перед адом можно было разжечь и сделать видимым с помощью того же воображения, что и плотские удовольствия; сердце могло вспылать и расширить любовь к Христу через всю способность человечества любить самое святое и самое любимое; а разум мог достичь непреодолимого убеждения в несовместимости удовольствия с абсолютной преданностью. На протяжении Средневековья эти мотивы развивались и росли вместе, пока не составили образ жизни и не привели человеческие характеры в соответствие с ним. Век за веком тысячи людей воплощали в жизнь монашеский дух, причем зачастую настолько безупречно, что это опровергало репутацию человеческой слабости. Их добродетели избегали восхваления. Записывали тех, чей ум и энергия организовывали и творили, или чье благочестие и любовь к Богу горели так горячо, что воспламеняли других. Но легион за легионом молчаливых жизней занесены лишь в Книгу с семью печатями.

Монашеские злоупотребления обычно говорят громче, чем монашеская регулярность. В христианском монашестве есть энергия обновления, которая постоянно вопиет против коррупции. Ее инвективы доносятся до нас из всех средневековых веков; в то время как о монастырской регулярности чаще всего ничего не сообщается. Хорошо бы помнить об этом, когда читаешь о монастырских пороках. Он существовал всегда, и, судя по пламенным обличениям, которые он вызывал, часто был широко распространен. На самом деле, монашеская жизнь требовала такой любви к Богу или страха перед адом, такого отречения от мира сего, его амбиций, похотей и соблазнов, что монахи могли опуститься ниже предписанных стандартов, а затем быстро впасть во всевозможные грехи из-за отсутствия сдерживающих факторов или выходов, свойственных светской жизни.

Следовательно, самая правдивая история монашества - это история его попыток реформировать и обновить себя. Его герои предстают перед нами как реформаторы или основатели, чья задача - восстановить совершенный путь, вдохновить людей следовать ему заново, дополнительными наставлениями дисциплинировать их для долгих восхождений и так занять их практикой его добродетелей, чтобы все отвлекающие импульсы исчезли. Их очевидное стремление (по крайней мере, до дня Франциска Ассизского) - обновить жизнь, от которой отпали их современники. И все же во всем этом присутствовали неосознанные новаторство и прогресс.

Большая часть пылкого благочестия Средневековья обитала в монастырях, когда их не тянуло на невольное служение Господу в миру. Средневековые святые были или жаждали быть монахами или монахинями. Соответственно, реформы монастырей, как и попытки улучшить положение светского духовенства, исходили изнутри монашества. Правила жизни были установлены изнутри Бенедиктом Нурсийским и другими монахами. Сначала было много нерегулярности, но в седьмом и восьмом веках начался конфликт между различными типами монашеской организации, а затем общая победа бенедиктинской *регулы*. Это была также победа монашеской реформы; ведь моральная распушенность, сопровождаемая

языческими нарушениями, легко проникала в монастыри, когда их не защищало общее и авторитетное правило. Казалось, что энергия бенедиктинского единообразия исчерпана в этой борьбе.

Но появился бенедиктинец-обновленец. Им стал высокородный Витиза из Аквитании, аскетическая добродетель которого в ранней жизни снискала ему славу. Приняв имя Бенедикта, он основал монастырь на берегу маленькой Анианы в Аквитании в 779 году. Основанный им процветал в праведности и увеличивался в численности, пока не привлек внимание Алкуина и Карла Великого к своему аббату. Бенедикту было поручено реформировать монастыри Аквитании. После этого Людовик Благочестивый расширил его полномочия, пока в 817 году в Эксе не состоялся реформаторский синод, на котором он председательствовал, и к его постановлениям была приложена власть короля. Всем франкским монастырям было предписано соблюдать *регулы* Бенедикта Нурсийского, а также множество дополнительных предписаний, установленных Анианом, которые усугубляли строгость старых правил, например, заставляли монахов молчать во время работы и ограничивали их общение с мирянами. Большое внимание уделялось полевым работам. В деятельности этого реорганизатора с его последовательным аскетическим презрением к профанической литературе было мало новизны. Его труды были типичны для многих последующих реформаторов монастырей, которые также стремились восстановить строгость старых бенедиктинских правил, а на деле добавляли к ним еще больше аскетизма.

Следующий пример реформы - Ключи, основанный в 910 году. Его монастырская дисциплина следовала *регламенту* Бенедикта с дополнениями, принятыми синодом в Эксе. При Одо (ум. 942), Майолусе (ум. 994) и Одило (ум. 1048) он достиг небывалого могущества и влияния. В основном благодаря победоносным и властным качествам своих аббатов она получила поддержку королей и пап; ее власть и привилегии росли, пока она не стала главой более чем трехсот монастырей, разбросанных по Франции, Италии, Германии и Испании. В церковной политике он выступал за благопристойность и реформы, но не оказывал крайней поддержки ни императору, ни папе. Уравновешенность и сдержанность характеризовали его карьеру. Это была монашеская организация, которая своими наставлениями и примером, а также широкими надзорными полномочиями, которые она получала от папства и от мирских властей, способствовала регулярности и правильности жизни среди монахов, а также среди светского духовенства. Реформы Ключи" представляют собой не конкретное усиление монашеских принципов, а скорее общее стремление лучших элементов бургундского и французского монашества преодолеть грубую секуляризацию церкви, как внутри монастыря, так и за его пределами. Влияние Ключи в целом говорило против деградации монашества, а не в пользу какой-либо особой аскетической или еkkлезиастической политики. Преобладающая симония, церковное наложничество, грубые и воинственные методы епископов и аббатов - все это было развращением, стоящим на пути любого монашеского или церковного улучшения; и Ключи противостоял им, однако умеренно и со значительным попустительством к очевидно необходимым условиям того времени^[438].

После сравнительной строгости первых аббатов дисциплина Ключи умерилась почти до расхлябанности, а интересы богатого и великолепного монастыря стали элегантными и несколько светскими. Он по-прежнему поддерживал монашеские приличия, не выходя за рамки их требований. Его лицо больше не было настроено ни против комфортной жизни, ни против искусства и литературы. И вот наступило время, когда пылкие духи потребовали более бескомпромиссной атаки на мир и плоть.

Такие люди пришли из Сито (недалеко от Дижона), где в 1098 году несколько монахов основали борющийся монастырь. Его судьба была невелика и слаба до времени третьего

аббата, англичанина Стивена Хардинга (1109-1134), чей гений определил линии дальнейшей судьбы Сито. Ее великий период начался, когда вскоре после вступления Хардинга в аббатство прибыла группа хорошо воспитанных молодых людей во главе с неким Бернардом. Тогда, по правде говоря, монастырь вспылал пылом. Его численность росла, и Бернарда отправили с группой цистерцианцев основать дочерний монастырь в Клерво (1115).

Как и Стивен Хардинг, Бернард был аскетом, и цистерцианский орден представляет собой суровое ужесточение поводов, которые Ключи оставила несколько ослабленными на спинах своих монахов, кормившихся в стойлах.^[439] Возникли разногласия между ключийскими бенедиктинцами и цистерцианскими бенедиктинцами, настаивавшими на более строгих правилах. Сам Бернард вступил в жаркую полемику с великой умеренной личностью двенадцатого века, Петром Преподобным, почитаемым владыкой Ключи.

Первоначальная *регула* Бенедикта представляла собой восхитительную конституцию для одиночного монастыря, но не содержала плана по надзору за одним монастырем со стороны другого. Средневековый прогресс в монашеской организации заключался в авторитетном надзоре за подчиненными или "дочерними" основаниями со стороны высшего или главного монастыря ордена. Аббат Ключи осуществлял такую власть над ключийскими фондами, а также над монастырями, которые были реорганизованы Ключи по приказу светского владыки.

Цистерцианский орден представляет собой менее монархическую или более децентрализованную систему подчинения, сходную с феодальным принципом субинфедерации, когда владетель вотчины нес обязанности перед своим непосредственным сеньором, который, в свою очередь, нес обязанности перед своим собственным сеньором, стоящим над ним. Так в цистерцианском ордене визитаторские полномочия над каждым фондом возлагались на непосредственное материнское аббатство, а не на первичное аббатство Сито, из которого выходило последующее материнское аббатство.

Этот план был сформулирован в "*Charta Charitatis*" Стивена Хардинга,^[440] уставе цистерцианского ордена и памятнике конструктивного гения. Очевидно, помня о различных привилегиях, признаваемых феодальной системой, она начинается с отказа вышестоящего монастыря от всех притязаний на временное вознаграждение от дочерних оснований: "Nullam terrenae commoditatis seu rerum temporalium exactionem imponimus". "Но ради любви (*gratia-charitatis*) мы желаем сохранить заботу об их душах, чтобы, если они отклонятся от святого пути и соблюдения святого правила, они могли благодаря нашей заботе вернуться к правильной жизни".

Далее следует повеление о том, чтобы все цистерцианские основания беспрекословно подчинялись *регламенту* Бенедикта, как он понимается и практикуется в Сито, и чтобы все следовали обычаям Сито, тем же формам песнопений, молитв и служб (ибо мы принимаем их монахов в нашем монастыре, а они - в нашем), "дабы без разногласий мы могли жить одной любовью, одним правилом и подобными практиками (*una charitate, una regula, similibusque vivamus moribus*)". Далее следует короткое предложение, запрещающее всем монастырям и отдельным монахам принимать из любого источника любые привилегии, несовместимые с обычаями ордена.

Таким образом, *Хартия* предписывала единообразие дисциплины. Мудрое и умеренное положение предусматривало, что в случае необходимости принуждать к соблюдению дисциплины будет непосредственный родительский монастырь провинившегося фонда. "Всякий раз, когда аббат Сито приезжает в монастырь с визитом, его настоятель должен уступить ему дорогу, и он будет занимать там должность аббата. Однако пусть он не смеет

распоряжаться или вести дела вопреки желанию настоятеля и братии. Но если он видит, что предписания *Регулы* или нашего ордена нарушаются, пусть старается исправить братьев с совета и в присутствии аббата. Если же аббат отсутствует, он все равно может действовать". Раз в год аббат Сито, лично или через одного из своих соаббатов, должен посещать все основанные им монастыри (соенобия), а если чаще, то братья должны тем больше радоваться. Точно так же четыре главных аббата Ла Ферте, Понтины, Клерво и Моримонда вместе должны посещать Сито раз в год, в то время, которое они могут выбрать, кроме того, которое назначено для ежегодного собрания генерального капитула. В Сито также пусть с любым приезжающим аббатом обращаются так, как если бы он был там аббатом.

"Когда какая-либо из наших церквей (монастырей) по милости Божией настолько увеличится, что сможет основать другое братство, пусть между ними будут те же отношения (*definitio*), что и между нами и нашими *братьями*, за исключением того, что они могут не проводить ежегодный капитул; но пусть все аббаты непременно приезжают каждый год на ежегодный капитул в Сито.

"На этом капитуле пусть они принимают меры для безопасности своих душ; если в соблюдении святого *Регламента* или Ордена необходимо что-либо изменить или дополнить, пусть они рукополагают это; пусть они восстановят узы мира и любви между собой".

Ежегодный капитул также наделен полномочиями исправлять любого аббата и разрешать споры между аббатами; но если аббат оказывается недостойным своей должности, а капитул бездействует, долг аббата его материнской церкви - наставлять его, а при его упрямстве - созывать других аббатов и добиваться его низложения. Таким образом, *Хартия Charitatis* распределяет полномочия между аббатами ордена, обеспечивая, так сказать, взаимную власть принуждения, в которой участвовал каждый аббат. Следует также отметить, что *Хартия* не является ни монархической, ни демократической, но аристократической; ведь аббаты (не один только аббат Сито) управляют и контролируют Орден, причем без какого-либо представительства монахов на ежегодном капитуле.^[441] *Хартия Харитатис* кажется духовным зеркалом феодальной системы.

Средневековое монашество, будь то монастырское или отправленное в мир, было преимущественно коенобитным или общинным. Однако на протяжении всего Средневековья не был непредставлен и образ жизни анкоритов или отшельников. И монах, и отшельник существовали с самого начала христианского монашества; они осознавали одну и ту же цель, но использовали разные средства для ее достижения. Их общей целью было заслужить Царство Небесное через подавление чувственных желаний и преданность духовной праведности. Но общинная система признавала социальную природу человека, его существенную слабость в изоляции и неспособность самостоятельно удовлетворять свои телесные потребности. Признавая человеческую потребность в общении и исправлении, она считала, что духовный прогресс человека может быть лучше всего обеспечен образом жизни, учитывающим эти факты. С другой стороны, анхоритизм смотрел скорее на самодостаточность человека наедине с Богом и дьяволом. Он считал, что человек может лучше всего победить свою плотскую природу в уединении и в уединении лучше всего размышлять о своей душе и Боге. Общество собратьев, даже если они единомышленники, отвлекает и мешает. Очевидно, что у преданного нрава есть свои разновидности; и некоторые души черпают в одиночестве ту силу, которую другие получают от поддержки и сочувствия.

Как конобиты, так и отшельники с момента своего возникновения были фазами созерцательной жизни (*vita contemplativa*). Однако постоянно признавались более

активные обязанности, пока, наконец, монашество в порыве любви к ближним не вырвалось из обители и не отправилось за границу по стопам Франциска и Доминика. Даже это активное и незакрытое монашество черпало свои силы в сокровенной медитации, и, укрепляясь изнутри, вступало в *vita activa* и практиковало среди людей добродетели, которые оно приобрело через созерцание и тихую дисциплину монастыря. Поэтому, если мы, люди мира, хотим разобраться в этом вопросе, мы никогда не должны забывать, что по своему источнику и сути монашеская жизнь - это *vita contemplativa*, независимо от того, поддерживается ли монашествующий, как член ревностной общины, поддержкой своих братьев и советом или повелением своего настоятеля, или, как анкорит, он уединяется в одиночестве. И суть этого *vita contemplativa* не в том, чтобы делать или действовать, а в том, чтобы созерцать, размышлять о Боге и человеческой душе. По одной линии происхождения она является потомком аристотелевского βίος θεωρητικός. Но его более могущественным родителем было проявление Спасителем любви Бога к человеку и любви человека к Богу. Из этого источника исходили эмоциональные элементы (а они были преобладающими и подавляющими) христианской *vita contemplativa*, ее ужас и отчаяние, ее слезы и надежда, ее тоскующая любовь. Благодаря им любое эллинское спокойствие превращалось в бурный христианский экстаз.

Монашеский квиетизм в любой момент мог перерасти в христианскую воинственность. Во время кризисов Церкви или когда звучал призыв обратиться к язычникам или плотским людям, и монах, и отшельник становились ревнителями мира. Но как бы ни были важны и часты эти активные функции, они не были предписаны бенедиктинским *уставом*, ни в его первоначальной форме, ни в его многочисленных модификациях - клунийской, цистерцианской или карфузианской; следовательно, они не рассматривались как часть монашеской жизни. Должны были произойти перемены. *Созерцательная жизнь (vita contemplativa)* должна была взять на себя *активную жизнь (vita activa)* как регулярную, а не эпизодическую функцию совершенного христианского благочестия. Приближалась евангелизация монашества в соответствии с более активным духом Евангелия. Монашеский идеал должен был стать гуманным и активно любящим. В принципе и теории, а также на практике христианское благочестие больше не должно было находить свою цель в созерцании, в аскетизме, в чистоте: отныне оно должно было *регулярно* заниматься любящим благодеянием среди людей.

Некоторые из пылких начинаний этого движения не получили санкции Церкви. Бедняки из Лиона, смиренные люди (*Humiliati*) из Ломбардии, бегарды из Льежа были объявлены еретиками. В основном миряне и церковники с несколько странными взглядами, они едва ли были монахами. Однако эти нерегулярные евангелисты второй половины XII века были предшественниками главного благовестника монашества - Франциска Ассизского[442].

Жизнь Франциска, как всем известно, отвечала современным требованиям монашества. Он жил и учил послушанию, целомудрию, смирению и более абсолютной бедности, чем предполагалось ранее. Что касается первых трех добродетелей, то только благодаря тому, что Франциск жил с любовью, он представил своим братьям что-то новое. Что касается последней, то можно сказать, что монахам всегда было запрещено владеть собственностью; это могли делать только монастырь или орден. Абсолютное принятие Франциском бедности дошло до нас как вдохновенное повелением Христа богатому юноше: Пойди, продай все и раздай нищим, и следуй за Мною. Но неужели ни одна христианская душа не читала этого раньше и не принимала его абсолютно? В Афанасьевском житии святого Антония, в самом начале христианского монашества, есть тот же рассказ; он тоже отказался от всего, что у него было, прочитав этот отрывок. Но затем он удалился в пустыню, в то время как Франциск,

отказавшись от всего, открыл свои объятия человечеству. В соответствии со своей братской и социальной евангелизацией монашества Франциск изменил некоторые из его практик. Он снял ограничения на общение между братьями и устранил барьеры, кроме святости, между братьями и миром. Затем он снял завесу молчания с уст братии. Отныне они должны были говорить свободно, в любви к Богу и людям. Так монашество вышло, наконец, незамутненным, на свой путь любви и учения в мире.

Несмотря на темпераментные различия между Франциском и Домиником и на разные задачи, которые они ставили перед своими орденами, аналогия между францисканцами и доминиканцами была фундаментальной; ведь последние, так же как и первые, регулярно брали на себя обязательство вызывать *vita activa* из *vita contemplativa*. Доминиканцы должны были проповедовать и преподавать истинную христианскую доктрину и как настоящие *Domini canes* уничтожать волков ереси, угрожающих христианскому лону.

В 1217 году Доминик получил от папы Гонория III подтверждение своего ордена как ордена каноников в соответствии с *регулой*, которой, как предполагается, учил Августин. Братья-проповедники никогда не были заточены в монастырь в соответствии со своей *регулой*, так же как и минориты. Два или три года спустя Доминик добавил или заново подчеркнул принцип добровольной бедности, причем не только для отдельных людей, но и для всего ордена в целом. Откуда бы он ни почерпнул эту идею - от францисканцев или потому, что она была распространена среди людей, - в любом случае она не была его изначальной; ведь в более ранний период Доминик принял одну шестую часть доходов епископа Тулузы. Теперь он отказался от этого и принял добровольную бедность.

Доминику не дано было любить так, как любил Франциск. Не был он и воплощением поэмы. Но именно в духе христианской преданности он взял на себя и возложил на свой орден исполнение активных обязанностей в мире, особенно проповедь истинных доктрин для спасения душ. Доминик не принимал личного участия в пролитии крови альбигойцев; и он не был основателем инквизиции, хотя его орден так скоро был отождествлен с ней. Он был богословом, учителем и пламенным проповедником; преданным человеком, склонным к слезам. Почти единственные слова, которые мы имеем от него, это слова из его Завещания: "Caritatem habete, humilitatem servate, paupertatem voluntariam possedete"[443].

ГЛАВА XVI

НРАВ ОТШЕЛЬНИКА

Петр Дамиани; Ромуальд; Доминик Лорикатус; Бруно и Гиго, карфузианцы

Созерцать добро в Боге и устремляться к нему в тоскливой любви - таков метод христианского *vita contemplativa*. Таким образом отшельник воспитывает в себе смирение, терпение, чистоту и любовь и совершенствует свою душу для небес. И именно здесь, в том, что она более не отвлечена и более не потревожена, кроется превосходство уединенной жизни над коанобитной.

Однако это осознанное превосходство - лишь причина и осознанный мотив уединенной жизни. Призыв к ней ощущается, а также интеллектуально принимается. Отшельником становится темперамент; его причины - лишь его оправдание. В уединении он проживает большую часть своей жизни; в уединении он черпает свое высшее блаженство. Выход из него сопряжен с муками разлуки, а затем со всеми мелкими страданиями несчастного труда и отвратительного общения с людьми. "Тот, кто хочет достичь вершины совершенства, должен держаться в обители своего уединения, лелеять духовный досуг и с содроганием смотреть на мир, как будто ему предстоит погрузиться в море крови. Ибо мир настолько погряз в пороках, что любой святой ум оскверняется даже мыслью о нем"[444].

Здесь говорится о нравах отшельника устами верховного выразителя. Если Гильдебранд, принуждавший всех людей к своим целям, удерживал Петра Дамиани в мире, то эта аскетическая душа не переставала тосковать по отшельнической жизни. Его искусное перо служило ему неустанно. Ее характер, ее достоинства и основания с неповторимой ясностью представлены в трудах того, кто против своей воли стал кардиналом-епископом Остии[445].

"Уединенная жизнь - это школа небесной доктрины и божественных искусств (*artes divinae*)", - говорит Дамиани, вкладывая смысл в каждое слово. "Ибо там Бог - это все, что познается. Он же - путь, по которому продвигается человек, через который он достигает познания всей суммы истины"[446]. Чтобы получить все блага, его нужно вести усердно, без перерывов и блужданий среди людей: "Привычка делает келью сладкой для монаха, но блуждания заставляют ее казаться ужасной..... Непрерывная отшельническая жизнь - это охлаждающее освежение (*refrigerium*); но, если она прерывается, то кажется мучением. Благодаря постоянному уединению душа просветляется, пороки раскрываются, и все, что было скрыто от человека, становится явным"[447].

Петр утверждает, что отшельническая жизнь свободна от искушений (!) и предлагает все возможности для победы.

"Мудрый человек, стремясь сохранить свое спасение, всегда следит за тем, чтобы уничтожить свои пороки; он опоясывает свои чресла и живот поясом совершенной дебилизации. Воистину, это происходит, когда подавляется зуд в нёбе, когда упрямый язык умолкает, ухо отгораживается от отвлечений, а глаз - от недозволенных взглядов; когда рука удерживается от жестоких ударов, а нога - от тщетных блужданий; когда сердце сдерживается, чтобы оно не завидовало чужому счастью, не жаждало того, что ему не принадлежит, не отрывалось от братской любви, не превозносилось над своими собратьями, не поддавалось щемотке похоти, не погружалось безмерно в скорбь и не предавалось безрассудной радости. Так как человеческий разум не в состоянии оставаться совершенно пустым и незанятым любовью к чему-либо, он обнесен стеной добродетелей.

"Таким образом, наш ум начинает успокаиваться в своем Авторе и вкушать сладость этой близости. Он сразу же отвергает все, что кажется ему противоречащим Божественному закону, сторонится того, что не согласуется с правилом сверхъестественной праведности. Так рождается истинная смертность; так происходит, что человек, целующий Крест своего Искупителя, кажется мертвым для мира. Он больше не радуется глупым басням и не тратит время на пустые разговоры. Но он свободен для псалмов, гимнов и духовных песен; он ищет уединения, он жаждет спрятаться; он избегает монастырских бесед и радуется уголкам и закоулкам; и чтобы свободнее предаваться созерцанию своего Творца, он по мере сил отказывается от бесед с людьми"[448].

"В общем, - говорит Дамиани в другом трактате, - наше полное обращение и отречение от мира направлено не на что иное, как на покой. Этот покой достигается благодаря

предварительной дисциплине человека в тяготах борьбы, чтобы, когда прекратится шум беспорядков, его ум, благодаря благодати созерцания, мог быть переведен для созерцания лица истины. Но поскольку человек достигает этого покоя только через труд и конфликт, как может достичь его тот, кто не спустился в борьбу? По какому праву может войти в залы короля тот, кто не прошел по арене перед дверями?"[449]

"Далее, каждому брату, который всем сердцем оставил мир, надлежит отучиться и навсегда забыть все, что наносит вред. Он не должен быть ни спорщиком в кулинарии, ни умным в мелочных городских делах; ни искусным в риторике, ни в шутках, ни в игре слов. Он должен любить пост и лелеять скудость; он должен избегать людских глаз, держать себя под цензурой молчания, отстраняться от дел, хранить уста от праздных разговоров, искать убежище своей души и в этом убежище гореть желанием увидеть лицо своего Создателя. Пусть он жаждет слез и умоляет Бога о них ежедневной молитвой".

Этим последним предложением Дамиани переходит к эмоциональной стороне христианской *vita contemplativa*. Теперь он изливается в рапсодии восхваления слез, которые очищают и освежают душу и открывают ее для любви Бога.

"Из огня божественной любви поднимается благодать раскаяния (*gratia compunctionis*), и снова из раскаяния слез (*ex compunctione lacrymarum*) возрастает пыл небесной тоски. Одно зависит от другого, и каждое способствует другому; в то время как раскаяние в слезах проистекает из любви Божией, через слезы наша душа вновь пылает к любви Божией. В этом взаимном и чередующемся действии душа очищается от скверны своих преступлений"[450].

В другом месте Дамиани предлагает, как отшельник может обрести "благодать слез":

"Уединитесь от суматохи мирских дел, а часто даже от общения с братьями. Отбрось заботы и тревоги мирских дел; очисти их, как кучу мусора, которая останавливает течение фонтана. Как вода в земной пещере бьет из бездны, так и печаль (*tristitia*) бьет в человеческом сердце от созерцания глубины Божьего суда, и все же она не выльется в слезы, если ее сдерживают комья земных препятствий. Печаль - это материал для слез. Но чтобы жилы этого источника текли обильнее, очистите его от всех препятствий, связанных с мирскими делами, да и с другими, как я знаю по опыту. Даже духовное рвение в наказании провинившихся, труд проповеди и тому подобные дела, как бы ни были они святы и заповеданы Божественной властью, все же являются препятствиями для слез.

"Итак, если вы хотите достичь благодати слез, вы должны даже обуздать исполнение духовных обязанностей, устранить из своего сердца злобу, гнев, ненависть и других вредителей. И не позволяй своей обвиняющей совести иссушать росу слез сухостью страха. Ведь уверенность в святости (*sanctitatis fiducia*) и совесть, свидетельствующая о собственной невинности, орошает чистую душу небесными ручьями благодати, смягчает твердость нечистого сердца и открывает шлюзы плача"[451].

"Много путей, - говорит Дамиани в словах, звучащих как заключительное размышление об уединенной жизни, - много путей, по которым человек приходит к Богу; разнообразны порядки в обществе верных; но среди всех них нет пути столь прямого, столь верного, столь беспрепятственного, столь свободного от препятствий, спотыкающихся о ноги, как эта святая жизнь. Она устраняет возможности для греха; она культивирует наибольшее количество добродетелей, которыми может быть доволен Бог; и таким образом, устраняя возможности для проступков, она придает хорошему поведению дополнительную силу настояния необходимости"[452].

Петр Дамиани, изгнанный из уединения, не находил более благодарного занятия, чем написание Жития своего старшего современника, святого Ромуальда, основателя Камальдоли и других отшельнических общин в Италии. Этот человек полностью прожил ту жизнь, от которой церковные требования оттащили его биографа. Петр вложил себя и свои лучшие литературные силы в это *Житие Ромуальда* и сделал его одним из самых ярких средневековых *Vitae sanctorum*. Если Ромуальд был отшельником во плоти, то у Дамиани хватило воображения, чтобы заставить говорить дух отшельника[453].

"Против тебя, нечистый мир, мы вопием, что у тебя нестерпимая толпа глупых мудрецов, красноречивых в отношении тебя, немых в отношении Бога. Они мудры, чтобы делать зло; они не знают, как делать добро. Ибо вот прошло почти три *лустры*[454] с тех пор, как блаженный Ромуальд, отложив бремя плоти, переселился в небесное царство, и не нашлось никого из этих мудрых людей, кто бы запечатлел на страницах истории хотя бы несколько уроков той удивительной жизни".

Тон этого пролога наводит на мысль о том, какие уроки биограф нашел в "Жизни Ромуальда". Он родился в знаменитой семье из Равенны около 950 года. В юности его благочестивый ум осознал греховность плоти. Всякий раз, когда он, по своему обыкновению, отправлялся на охоту и приходил в укромный уголок леса, его охватывала тоска отшельника - и в любви, говорит Дамиани, он предвидел то, что ему впоследствии предстояло совершить на деле.

Его отец случайно убил соседа в рыцарской драке, и за это убийство сын поступил в монастырь святого Аполлинария в Класе, чтобы сорок дней каяться за своего родителя. Это введение в монастырь оказало естественное влияние на такой нрав. Побуждаемый видением святого, Ромуальд стал монахом. Вскоре он показал себя далеко не простым человеком. Его резкое осуждение распущенности братии вызвало заговор с целью его убийства, ставший первым из многих покушений на его жизнь.

Три года он прожил там. Затем жажда совершенства побудила его к действию, и в поисках учителя он обратился к отшельнику по имени Маринус, жившему на территории Венеции, человеку благонамеренному, но не обученному методам отшельнической жизни. Он и его ученик выходили из своей кельи и странствовали, распевая вместе двадцать псалмов под одним деревом, а затем тридцать или сорок под другим. Ученик был необразован, а мастер груб. Ромуальд испытывал невыносимую тоску, устремив свой пристальный взгляд на псалтырь, который он не мог прочесть. Возможно, он выдал свое *уныние*. Во всяком случае, Маринус, взяв в правую руку свой жезл и сидя слева от ученика, постоянно бил его, и всегда по левой стороне головы. В конце концов Ромуальд смиренно произнес: "Учитель, будьте добры, бейте меня впредь по правой стороне, так как я потерял слух на левое ухо".

По соседству жил герцог, чья хитрость привела его в опасность. Случилось так, что настоятель монастыря, расположенного неподалеку от Шалон-сюр-Марн во Франции, отправился в паломничество тем путем, и герцог обратился к нему за советом. Позвали и двух отшельников, и герцогу посоветовали бежать из мира. Все отправились в путь, перешли Альпы и добрались до монастыря аббата. Там герцог стал монахом, а Ромуальд и Маринус поселились в уединении в некотором отдалении.

С этого времени Ромуальд возрос в добродетели, намного превзойдя всех братьев. Он восполнял свои нужды, обрабатывая землю, и очень много постился. Он постоянно боролся с дьяволом, который постоянно вызывал в его сознании любовь и ненависть его прежней жизни в этом мире.

"Дьявол набрасывался на его келью, когда Ромуальд засыпал, и тогда он не мог уснуть. Каждую ночь в течение почти пяти лет дьявол накладывал кресты на его ноги и отягощал их подобием призрачной тяжести, так что Ромуальд с трудом мог повернуться на своей кушетке. Как часто дьявол выпускал на волю разъяренных зверей порока, и как часто Ромуальд обращал их в бегство своими страшными угрозами! И если кто-нибудь из братьев приходил в тишине и стучал в дверь, воин Христов, всегда готовый к бою, принимая его за дьявола, угрожал и кричал: "Что теперь, негодяй! Что ждет тебя в скиту, изгнанник небес! Назад, нечистый пес! Исчезни, старый змей! Он заявлял, что такими словами он дает бой злым духам, и с оружием веры выходил на соседнее поле, чтобы ответить на вызов врага".

Ромуальд усилил посты и аскезы по примеру старых египетских анкоритов.^[455] Чудесные силы стали ему подвластны. Но тут пришло известие об отце, которое заставило его вернуться в Италию. Этот благородный, но грешный родитель поступил в монастырь, где под уговорами дьявола вскоре пожалел о своем обращении и захотел вернуться в мир. Ромуальд решил отправиться на помощь своему погибающему отцу. Но жители региона, услышав об этом, были огорчены потерей столь духовного человека. Они стали советоваться, как предотвратить его уход, и с нечестивым благочестием (*impia pietate*) решили послать людей убить его, думая, что раз уж они не могут оставить его в живых, то пусть его труп будет защитой для земли (*pro patrocinio terrae*). Зная об этом, Ромуальд обрил голову, и когда убийцы подошли к его камере в утренних сумерках, он начал прожорливо есть. Считая его слабоумным, они не причинили ему никакого вреда. Затем он отправился в путь с посохом в руке и прошел от центра Галлии до Равенны. Там, обнаружив, что его отец все еще стремится вернуться в мир, он привязал ноги старого грешника к балке, сковал его цепями, подверг порке и в конце концов благочестивой суровостью так подчинил себе его плоть, что с Божьей помощью вернул его разум в состояние спасения^[456].

Таким образом, жизнь Ромуальда служит яркой иллюстрацией того, что главными элементами средневековой святости были непомерные аскезы и последующая слава о чудесах, а также того, что мертвое тело святого могло быть не хуже, чем он сам. Но пока он жил, Ромуальд был не просто чудотворной реликвией. Он был сильной, властной личностью. Вскоре после того, как он вернул отца на путь святости, старику было видение, и он с радостью расстался с призраком. Сын продолжал продвигаться по избранному им пути жизни и в тех элементах характера, которые он воспитывал. Он стал необыкновенным одиночкой, для которого люди и их пути были непереносимы, и который сам иногда казался людям непереносимым. Даже его внешность могла быть исключительной:

"Некоторое время почтенный человек жил на болоте (недалеко от Феррары). В конце концов ядовитый воздух и зловоние болота изгнали его; и он вышел оттуда без волос, с одутловатой и раздутой плотью (*tumefactus et depilatus*), не похожий на *представителя рода homo*, ибо он был зеленым, как тритон"^[457].

Такая история демонстрирует всю экстравагантность умерщвления плоти. Она также имеет свой местный колорит. Но следует искать ее объяснение в основах отшельнической жизни, изложенных Петром Дамиани. Тогда все происшествия в жизни Ромуальда покажутся проистекающими из этих отшельнических побуждений и из отшельнического темперамента, который стал у него ужасно интенсивным. Кроме того, эгоизм, столь часто являющийся элементом этого темперамента, поднялся у него до духовной мании величия:

"Однажды (по-видимому, во второй половине его жизни) некоторые ученики спросили его: "Учитель, в каком возрасте появляется душа и в каком виде она предстает на суд? Он ответил: "Я знаю одного человека во Христе, душа которого предстает перед Богом

сияющей, как снег, и действительно в человеческом облике, с ростом совершенного времени жизни". Если его снова спросили, кто этот человек, он промолчал от негодования. Тогда ученики посовещались и признали, что это, несомненно, тот самый человек"[458].

В другой части *"Жития"* Дамиани, рассказав о пребывании своего героя в обществе отшельников, которые предпочли свою волю его воле, продолжает: "Поэтому Ромуальд, нетерпеливо ожидая бесплодия, начал с тревожным нетерпением искать, где бы он мог найти почву, пригодную для плодоношения душ". Его страстью было превращать людей в анкоритов: он жаждал обратить весь мир к уединенной жизни. Он создал множество отшельнических общин. Но он не мог долго выносить своих сыновей-отшельников, как и они его. Его нетерпимая душа восставала против общения по принципу "давать и брать". Такая нетерпимость и страсть к новообращенным перегоняли его с места на место. Казалось, он наделен сверхчеловеческой силой привлекать людей из мира. Теперь

"Поэтому он послал гонцов к графам Камерино. Услышав имя Ромуальда, они были вне себя от радости и предоставили в его распоряжение свои владения, горы, леса и поля. Он выбрал место, подходящее для отшельнического образа жизни, укрытое среди лесов и гор, с обширным пространством ровной плодородной земли, орошаемой хрустальными ручьями. Это место издревле называлось Долиной Лагеря (Валлис де Кастро), и там стояла маленькая церковь с женским монастырем, отрешившимся от мира. Здесь, построив свои кельи, поселились преподобный и его ученики.

"И какой плод душ снискал Господь через него, ни перо не может описать, ни язык. Со всех сторон стали стекаться люди, чтобы покаяться и с жалостью завещать свое имущество бедным, а другие совсем оставили мир и с горячим духом поспешили к святому образу жизни. Ибо этот блаженнейший человек был как один из Серафимов, сам горел пламенем Божественной любви и зажигал других, куда бы он ни шел, огнем своей святой проповеди. Часто, когда он говорил, огромное раскаяние доводило его до таких потоков слез, что, прервав проповедь, он, как безумный, бежал куда угодно в поисках убежища. А когда он ехал верхом с братьями, то следовал далеко позади них, постоянно распевая псалмы, как будто находился в своей келье, и не переставая проливать слезы"[459].

В ту эпоху надежды, страхи и удивление людей были обращены к отшельнику как к совершенному святому. Неудивительно, что эти итальянские земли, столь легкомысленно грешные и столь тяжело кающиеся, были тронуты вулканической бурей этого человека, свирепого, беспощадного к плоти, судорожно льющего слезы, прославившегося аскезами и чудесами. Он отвращал людей от грехов; люди боялись того, чье присутствие было угрозой ада. Маркиз Тосканский говорил: "Ни император, ни кто-либо из смертных не может вселить в меня такой страх, как взгляд Ромуальда. Перед его лицом я не знаю, что сказать, как защититься или найти оправдание". И биограф добавляет, что "по истине святой человек имел такую благодать от Божественного благоволения, что грешники, особенно великие мира сего, трепетали в своих недрах перед ним, как перед величием Божьим"[460].

Но некоторые люди ненавидели его, и особенно те, кто придерживался его собственных убеждений и не мог вынести его суровости. От таких исходили попытки убийства, от таких же исходили более мягкие вспышки неприязни и бунта. Кажется, ни против одного другого основателя аскетических общин не было такого восстания. Из Долины Лагеря он отправился в Класе, где симонист-аббат попытался его задушить; затем он вернулся, но ненадолго, так как аббат, утвердившийся на его месте, отверг его обличения и стал поносить его перед владыками земли. "И таким образом, - говорит Дамиани, - высокий райский кедр был изгнан из леса земных людей"[461].

Следующим местом его пребывания была Валломброза, где после его кончины один из его учеников должен был основать знаменитый монастырь. Из этого гнезда в тосканских Апеннинах он отправился на постоянное место жительства на умбрийскую гору Ситрио. На этом месте его биограф продолжает:

"Тот, кто слышит, что святой так часто менял место жительства, не должен приписывать это пороку легкомыслия. Ибо причиной этих перемен было то, что где бы он ни останавливался, собиралась почти бесчисленная толпа, и когда он видел, что одно место заполнено новообращенными, он очень правильно назначал настоятеля и тут же спешил заполнить другое.

"В Ситрио какие оскорбления и какие унижения он терпел от своих учеников! Мы приведем один пример, а остальные опустим для краткости. Был один ученик по имени Роман, благородный по происхождению, но неблагородный по поступкам. Его святой человек за плотскую нечистоту не только укорял словом, но и исправлял сильными побоями. Этот дьявольский человек осмелился в ответ сфабриковать такое же обвинение и святотатственными устами обрушиться на этот храм Святого Духа, говоря, что святой человек заражен этой же заразой. Ярость учеников сразу же вспыхнула против Ромуальда. Все были его врагами: одни заявляли, что нечестивого старца нужно вздернуть на виселице, другие - что его нужно сжечь в келье.

"Невозможно понять, как духовные люди могли поверить в такое нечестие дряхлого старика, чья холодная кровь и сухость ослабленного организма запретили бы ему это, будь у него желание. Но, несомненно, следует считать, что это бедствие обрушилось на святого по воле Небес, чтобы приумножить его заслуги. Ведь он сам говорил, что с уверенностью предвидел это в уединении, которое покинул незадолго до этого, и с готовностью пришел, чтобы претерпеть этот позор. Но тот лживый монах-отступник, который выдвинул обвинение против святого, впоследствии стал епископом Нокерии через симонию и в первый же год своего пребывания на этом посту увидел, как он заслужил, свой дом с книгами, колоколами и прочей священной атрибутикой, сожженный; а на второй год божественный приговор поразил его, и он несчастно потерял и сан, и жизнь.

"Между тем ученики наложили на святого епитимью, как на виновного, и лишили его права совершать святыя тайны. Он охотно принял этот ложный приговор и понес покаяние как преступник, не смея приближаться к алтарю почти шесть месяцев. В конце концов, как он потом рассказывал своим ученикам, ему было дано Божественное повеление совершить мессу. На следующий день, приступая к жертвоприношению, он погрузился в экстаз и так долго молчал, что все присутствующие изумились. Когда после этого его спросили о причине задержки, он ответил: "Вознесенный на небо, я предстал перед Богом; и божественный голос повелел мне, чтобы с таким умом, какой Бог вложил в меня, я написал и одобрил для использования Комментарий к Псалмам. Охваченный ужасом, я мог только ответить: "Да будет так, да будет так". По этой причине святой человек составил Комментарий ко всей Псалтири; и хотя грамматика его была плоха, смысл его был здравым и ясным"[462].

В Средние века предпринимались различные попытки сделать отшельническую жизнь практичной, разрешив ограниченное общение в кругу единомышленников, а также регулировать его под руководством настоятеля. В Италии в десятом и одиннадцатом веках живописная энергия отдельных отшельников непомерна, в то время как на севере, как при создании Картузианского ордена, организация лучше, результат более постоянный, но образная и последовательная экстравагантность личности отсутствует. В отшельнических

общинах, основанных Ромуальдом, был настоятель или аббат, наделенный определенной властью. Однако организация была менее полной, чем в кознобитных монастырях; ведь отшельнические методы Ромуальда стремились свести к минимуму общение между братьями, что едва ли было совместимо с эффективной организацией. Представление об этих общинах можно получить из описания одной из них, сделанного Дамиани:

"Таков был образ жизни в Ситрио, что не только по названию, но и по сути он был как другая Нытрия".^[463] Братья ходили босиком, неопрятные и изможденные; они довольствовались самым необходимым. Некоторые были закрыты обреченными дверями (*damnatis januis*), казались мертвыми для мира, как в могиле. Вино было неизвестно, даже в случае крайней болезни. Прислуга монахов (*famuli monachorum*) и те, кто содержал скот, постились и хранили молчание. Они устанавливали между собой правила и накладывали епитимью за разговоры"^[464].

Семь лет Ромуальд прожил в Ситрио в качестве *инклюд*, затворившись в своей келье и храня нерушимое молчание. Но хотя его язык был немым, его жизнь была красноречивой. Он жил, подавая яркий пример убожества и аскетизма, питаясь только мерзкой пищей и отдавая нетронутым любой пикантный кусочек. Его конфликты с дьяволом продолжались, и он никогда не был побежден. С годами его отвращение к человеческому обществу и страсть к уединению усилились. В той мере, в какой он делал свои пути неприятными для людей, его самооценка возрастала.^[465] Одинокaя смерть соответствовала нраву затворнической жизни.

"Когда он увидел, что его конец приближается, он вернулся в Долину Лагеря, где ему приготовили келью с ораторией, в которую он мог погрузиться и хранить молчание до самой смерти. За двадцать лет до этого он предсказал своим ученикам, что здесь он достигнет покоя, и объявил о своем желании испустить дух, чтобы никто не стоял рядом и не совершал последних обрядов. Когда эта келья была готова, разум Ромуальда был в таком состоянии, что его едва ли можно было заключить в темницу. Но тело его отяжелело от усиливающихся недугов преклонного возраста и тяжелого дыхания, вызванного туссисом. Но не для того святой человек ложился на кровать или ослаблял пост. Однажды силы постепенно оставили его, и он обнаружил, что тонет от усталости. На закате солнца он велел двум братьям, стоявшим рядом, выйти и закрыть за ними дверь своей кельи. Он сказал им, что, когда придет время совершать утренние песнопения на рассвете, они могут вернуться. Нехотя они вышли, но не сразу отправились отдыхать, а с тревогой ждали, притаившись у кельи хозяина. Через некоторое время, прислушавшись, они не услышали ни движения его тела, ни звука голоса и, правильно предположив, что произошло, отворили дверь, вбежали внутрь и зажгли свет; там, где блаженная душа была перенесена на небо, они обнаружили неподвижное тело святого. Оно лежало, как небесная жемчужина, которой пренебрегли, но которая впоследствии будет с честью помещена в сокровищницу короля"^[466].

Духовное единство, лежащее в основе поступков Ромуальда, следует искать в причинах и нравах отшельнической жизни. Совершенствование души для ее перехода в вечность - вот основной мотив. Монашеская логика убеждает человека, что лучше всего этого можно достичь, удалившись от соблазнов мира; а нрав отшельника непреодолимо влечет к уединению. Единственная последовательная социальная функция, которая остается у такого человека, - это обращать шаги своих собратьев на свой собственный отшельнический путь совершенствования. В жизни Ромуальда проявляются такие мотивы и такой нрав, а также эта единственная функция, которую он страстно выполняет. Мы не видим в нем любви к ближним, но лишь пламенную страсть к их спасению. Также мы видим поглощенность себя

Богом, суровую нетерпимость к другим людям, яростные отвращения и страстные желания, которые присущи отшельнической жизни.

Физическое самоистязание - элемент отшельнической жизни, который современному человеку труднее всего понять. И все же ничто в Ромуальде не вызывало у его биографа более полного восхищения, чем его аскеза. И если и был на земле человек, которым Петр восхищался так же, как и Ромуальдом, то это был некий Доминик, покрытый почтовым покровом, виртуоз самоистязания. Он демонстрирует его очистительные и покаянные мотивы. Бичевание очищает тело от плоти - это один из мотивов. Кроме того, оно искупает грехи и сокращает срок чистилища после смерти; это другой мотив. Есть и третий, который коренится скорее в темпераменте, чем в разуме. Это раскаяние; раскаявшееся сердце может любить бичевать себя в любви к Тому, Кто пострадал без греха.

Доминика прозвали Лорикатом, потому что он носил почтовый плащ против нападков дьявола через слабости слишком удобной плоти. В юности влияние семьи определило его в уютную церковную обитель. Когда он достиг зрелости и одумался, чувство невольного заражения симонией наполнило его угрызениями совести. Он отрекся от мира и стал членом отшельнической общины Фонте Авеллана, где Дамиани пользовался авторитетом настоятеля. Однако тот смотрел на Доминика как на своего учителя, которым восхищался до изумления, сожалея при этом, что у него самого не хватает сил и досуга, чтобы сравняться с ним в порке. Петр был очарован этим чудом Доминика и написал его биографию, которая заслуживает рассказа, если, как говорит Петр, вся его жизнь, его *tota quippe vita*, была проповедью и назиданием, наставлением и дисциплиной (*praedicatio, aedificatio, doctrina, disciplina*).

Достаточно одного описательного отрывка из нее:

"Я говорю о Доминике, моем учителе и наставнике, чей язык действительно деревенский, но чья жизнь отточена и завершена (*artificiosa satis et lepida*). Его жизнь действительно проповедует более эффективно своими живыми действиями (*vivis operibus*), чем бесплодный язык, который бессодержательно взвешивает взвешенные фразы одухотворенной городскости (*phaleratae urbanitatis*). На протяжении долгих лет, подпоясанный железной броней, он ведет непоколебимую войну со злыми духами; с покрытым латами телом и сердцем, всегда готовым к бою, он с готовностью воина шествует против враждебного войска.

"Точно так же он имеет обыкновение каждый день с жезлом в каждой руке отбивать время на своем обнаженном теле и таким образом избивать две псалтыри. И это даже в сезон безделья. Ибо в Великий пост или когда ему предстоит покаяние (а он часто берет на себя покаяние на сто лет), каждый день, пока он возится со своим жезлом, он выплачивает по крайней мере три псалтыря, повторяя их мысленно (*meditando*).

"Столетнее покаяние совершается так: У нас три тысячи ударов удовлетворяют год покаяния; а распевание (*modulatio*) десяти псалмов, как это часто проверялось, допускает одну тысячу ударов". Теперь ясно, что, поскольку Псалтирь состоит из ста пятидесяти псалмов, любой, кто правильно вычисляет, увидит, что пять лет покаяния заключаются в распевании одного псалма с такой дисциплиной. Теперь, как бы вы ни отнесли пять к двадцати или двадцать к пяти, у вас получится сто. Следовательно, тот, кто распевает двадцать псалтырей, соблюдая эту дисциплину, может быть уверен, что совершил сто лет покаяния. В этом наш Доминик превзошел тех, кто наносил удары только одной рукой, ибо он, истинный сын Вениамина, неустанно сражался обеими руками с незаконными мятежниками плоти. Он сам говорил мне, что легко совершил столетнее покаяние за шесть дней"[467].

Этот лорикальный Доминик сознавал свою добродетель. Мы видим его в начале одного из Великих постов, просящим о наложении епитимьи на тысячу лет! И снова он приходит после вечерни в келью Дамиани, чтобы сказать ему, что с утра до вечера он побил свой рекорд, "исполнив" восемь псалтырей! И снова мы читаем о том, как он пришел встревоженный к своему господину, сказав: "Вы написали, как я только что слышал, что за один день я пропел девять псалтырей с телесной дисциплиной. Когда я услышал это, я побледнел и застонал. "Горе мне, - сказал я, - без моего ведома это написано обо мне, и я не знаю, смогу ли я это сделать". Поэтому я собираюсь попробовать еще раз и обязательно узнаю"[468].

Вероятно, Доминик получал от своих бичеваний больше удовольствия, чем боли. Ведь помимо тщеславия достижения и некоторого экстаза раскаяния, сама плоть становится болезненной и радуется своим ранам. И все же такая строгость в первую очередь носит карательный характер и изначально продиктована страхом. У Доминика, у Ромуальда, у Дамиани страх перед адом входил в мотивы уединенной жизни. Чтобы увидеть этот страх в паническом ужасе, обратимся к старой легенде об обращении Бруно Кельнского, основателя карфуцианского ордена. Действие происходит в Париже, где (с большой долей невероятности) Бруно якобы учится в 1082 году. Один из самых ученых и благочестивых докторов богословия умер. Его отпевали, и тело уже собирались отнести в могилу, как вдруг труп поднял голову и страшным голосом воскликнул: "Justo Dei iudicio accusatus sum". Затем голова упала обратно. Люди, охваченные ужасом, отложили погребение до следующего дня, когда снова, как и прежде, труп поднял голову и страшным голосом воскликнул: "Justo Dei iudicio iudicatus sum". На фоне всеобщего ужаса погребение снова отложили на следующий день, когда, как и прежде, ужасным криком труп прокричал: "Justo Dei iudicio condemnatus sum".

При этих словах Бруно, пораженный и испуганный, сказал своим друзьям: "Возлюбленные, что же нам делать? Если мы не улетим, то все погибнем. Давайте отречемся от мира и, подобно Антонию и Иоанну Крестителю, устремимся в пещеры пустыни, чтобы избежать гнева Судьи и достичь спасительного порта!" Так они бегут, и начинается Картузианский орден с его потрясающим аскетизмом[469].

Эта история, помимо своего чудесного характера, не согласуется с более достоверными фактами из жизни Бруно. Однако она является ярким выражением аскетического страха; в ней также отражена психологическая правда. Кто, как не сам человек, знает о мерзости своего сердца, о его никогда не раскрываемых гнусных и болезненных мыслях? Современный человек может это осознать. Гамлет осознавал. И это была как раз та фаза самосознания, которую средневековое воображение превратило бы в сказку ужасов. Сам Бруно был ученым врачом, учителем и главой соборной школы в Реймсе; он был ревностным солдатом церкви. Во всем этом он не находил покоя. Профессия доктора богословия, даже в сочетании с более активной воинственностью за Церковь, не давала уверенности в спасении. История парижского доктора, возможно, символизировала тревоги, которые поселились в груди Бруно, пока под их влиянием тоска одинокого нрава не набрала силу и наконец не привела его с шестью последователями в Картузию (*la grande Chartreuse*), что лежит к северу от Гренобля. Годом его основания считается 1084 год.

Это была община отшельников, братья жили по двое в изолированных кельях, но собирались на богослужение в маленькой часовне. Возможно, образцом послужил Камальдоли. Бруно не написал никаких правил для своих последователей, а практика ордена была впервые сформулирована Гуго, пятым приором, в его "*Consuetudines Cartusiae*", около 1130 г.[470]

Она допускает ограниченное общение между братьями для служения Богу и регулирования их собственной жизни. Однако более широкой целью было уединение. Их идеалом было не только отделение от мира, но и уединение братьев друг от друга, в уединенном труде и созерцании. Аскетизм этих *консуэтудинов* - самый строгий. И почему-то кажется, что в карфузианском ордене немощи духа и похоти плоти должны быть навсегда побеждены этой установленной жизнью, состоящей из труда, медитации и жесткого аскетизма.

Картузианство, не подверженное реформам, не подверженное деформациям, оставалось верным век за веком. Такая долгая свобода от коррупции была отчасти обусловлена возвышенным и несколько эксклюзивным характером братства. Картузия не была широким путем для монашеской толпы. Ее монахи были относительно немногочисленны и святы, избранники Божьи. Они должны были быть людьми благочестивыми. Также необходимо было, чтобы они обладали такими интеллектуальными способностями и медитативными возможностями, которые с Божьей благодатью обеспечили бы им жизнь в уединении.

Интеллектуальное благочестие Картузия нашло свое самое высокое выражение в "*Размышлениях*" того же настоятеля Гиго,^[471] форма которых заставляет вспомнить "*Размышления*" Марка Аврелия или Эпиктета. По сути, они отражают интеллектуальную набожность Августина и многие его мысли. Но они кажутся собственными, плодом размышлений Гвиго, и, таким образом, служат иллюстрацией общего принципа, согласно которому к двенадцатому веку Средние века переработали в себе то, что они почерпнули у Отцов или в языческой античности. *Медитации* Гвиго обладают духовным спокойствием, их логика непоколебима, она неумолимо верна, какими бы неполными ни были ее предпосылки или понимание жизненных данных. Тот, кто хочет познать высокий созерцательный ум монашеского уединения двенадцатого века, может почерпнуть его из этой работы. Некоторые из его наставлений приведены здесь ради их иллюстративной уместности и внутреннего достоинства, а также потому, что наш автор не очень широко известен. Он начинает с общих размышлений о Veritas и Pax:

"Истина должна быть поставлена в центр, как нечто прекрасное. И если кто-то отвращается от нее, не осуждай, а жаль. Ты же, желающий прийти к ней, почему отталкиваешь ее, когда она обличает твои недостатки?

Истине следует поклоняться без формы и привлекательности, прикрепленной к кресту".

Если ты говоришь правду не из любви к ней, а из желания навредить другому, то не получишь награды правдолюбца, а получишь наказание клеветника".

"Истина - это жизнь и вечное спасение. Поэтому вы должны жалеть того, кому она неприятна. Ибо в этом случае он погиб и потерян. Но ты, порочный человек, не сказал бы ему правды, если бы не считал ее горькой и непереносимой для него. Ты поступаешь еще хуже, когда, желая понравиться людям, говоришь правду, которая радует их так же сильно, как если бы это была ложь и лесть. Правду следует говорить не потому, что она неприятна или приятна, а потому, что она приносит пользу. Но молчите, когда это может принести вред, как свет для слабых глаз.

Блажен тот, чей ум движим или затронут только восприятием и любовью к истине, а тело движимо только его умом". Таким образом, тело, как и разум, движимо одной лишь истиной. Ибо если в уме нет никакого волнения, кроме волнения истины, и в теле нет никакого волнения, кроме волнения ума, то и в теле нет никакого волнения, кроме волнения истины, то есть от Бога.

"Ты делаешь все ради мира, путь к которому лежит через одну только истину, которая есть противник твой в этой жизни. Поэтому либо ты подчиняешься ей, либо она тебе. Ибо ничего другого тебе не остается".

"Озеро не хвалится тем, что изобилует водой, ибо это от источника. Так и с твоим покоем. Его причина всегда в чем-то другом. Поэтому покой твой изменчив и непостоянен пропорционально непостоянству его причины. Как ничтожен он, когда истекает из приятности человеческого лица!

Пусть не временные вещи будут причиной твоего мира, ибо тогда ты будешь таким же ничемным и хрупким, как они". Ты хотел бы иметь такой покой, как у животных; пусть твой покой будет покоем ангелов, который исходит из истины".

"Начало возвращения к истине - это недовольство фальшью. Обвинение предшествует исправлению.

"В заботах о твоём спасении нет более полезной услуги или лекарства, чем порицание и презрение к самому себе. Тот, кто делает это для тебя, - твой помощник".

"Путь к Богу легок, ибо он пролегает через сложение бремени. Ты освобождаешь себя от бремени настолько, насколько отрицаешь себя".

Когда о тебе говорят что-то хорошее, это лишь слухи, о которых ты знаешь лучше".

"Рассмотри два опыта - наполнения и опустошения (*ingestionis et egestionis*); какой из них благословляет тебя больше? Тот обременяет тебя бесполезными делами, этот - разгружает. Выпить это - значит полностью поглотить. Ничего не остается для надежды. Так и во всех разумных вещах. Все они погибают. Что же делать тебе после этого? Возлагай свою любовь и надежду на то, что не исчезнет.

"Звериное наслаждение исходит от чувств плоти; оно дьявольское, порождает высокомерие, зависть и обман; философское наслаждение - познание твари; ангельское наслаждение - познание и любовь к Богу".

"Когда мы получаем удовольствие от того, от чего получают удовольствие животные - от похоти, как собаки, или от чревоугодия, как свиньи, - наши души становятся похожими на их души. И при этом мы не содрогаясь. Я бы предпочел иметь тело собаки, чем ее душу. Было бы более терпимо, если бы наше тело изменилось до звериного облика, а душа осталась в своем достоинстве, то есть в подобии Божьем.

"Человек легко впадает в любовь к телам и к суете; но волей-неволей он разрывается от страха и скорби при их распаде. Ибо любовь к тленным вещам - как источник бесполезных страхов и печалей. Господь освобождает бедняка от сильных мира сего, освобождая его от оков земной любви.

Человеческая душа мучается сама по себе, пока может мучиться, то есть пока любит что-либо, кроме Бога".

"Ты цеплялся за один слог великой песни и смущался, когда мудрейший Певец продолжал петь. Ибо слог, который ты один любил, отнимается у тебя, и на смену ему приходят другие. Он поет не тебе одному и не по твоей воле, а по Своей. Слоги, сменяющие друг друга, неприятны тебе, ибо они подталкивают к тому, что ты любил злобно.

Все, что называется неблагоприятным, неблагоприятно только для нечестивых, то есть для тех, кто любит тварь, а не Творца".

"Если тебя мучает страх, или гнев, или ненависть, или какая-нибудь скорбь, то возложи это на себя, то есть на свое развращение, невежество или лень. А если кто захочет причинить тебе зло, возложи это на его распущенность. Твои страдания свидетельствуют о твоём грехе - ты любишь все разрушаемое, отвергнув Бога. Ты скорбишь о разрушенном балагане; возложи это на себя и на свою ошибку, потому что ты прилепился к тому, что может быть разрушено.

Тот ищет долгого искушения, кто ищет долгой жизни".

"Что Бог не любил в Своих друзьях - власть, звание, богатство, достоинство, - того не люби в своих".

"В ловушках ты ешь, пьешь, ходишь, спишь; все - ловушки".

"Мы изгнанники по любви, распутству и склонности, а не по месту жительства; изгнанники в стране растления, темных страстей, невежества, злых любовей и ненавистей.

"Насколько ты любишь себя, то есть эту временную жизнь, настолько же ты любишь то, что преходяще".

"Неблагоприятные обстоятельства не делают тебя несчастным, а скорее показывают, что ты был таковым; благополучие ослепляет душу, покрывая и увеличивая несчастье, а не устраняя его.

"Каждый должен любить всех людей. Тот, кто хочет, чтобы другой проявлял к нему особую любовь, - грабитель и преступник против всех".

"В этом теле ты был достаточно жалок, ибо был подвержен всем его порокам, даже укусам блохи или сорункула. Но и этого тебе было недостаточно. Ты смешался с другими квазителями: мнением людей, восхищением, любовью, честью, страхом и тому подобным. Когда им причиняется вред, ты испытываешь боль, как при телесном повреждении. Твоя честь страдает, когда к тебе проявляют презрение; так же и с остальным. Подумайте также о телесных формах.

"Если ты не презираешь все, что люди могут сделать, чтобы помешать или помочь тебе, ты не сможешь презирать их расположение к тебе, их ненависть и любовь, их мнения, хорошие или плохие.

"Почему ты хочешь, чтобы тебя любили люди?

Кто радуется похвале, тот теряет похвалу".

Кто страдает или негодует от потери чего-либо временного, тот показывает себя стоящим того, что он потерял".

"Ни одна вещь не должна желать, чтобы ее любили как хорошую, если она не благословляет своего любителя в том самом деле, за которое ее любят. Но ни одна вещь не делает этого, если она нуждается в своем возлюбленном, или ей помогает любить или быть любимой другим. Поэтому жестоко то, что желает, чтобы другой возлагал на него привязанность и надежду, когда он не может принести пользу другому. Так поступают дьяволы, которые хотят, чтобы люди были поглощены служением им, а не Богу. Так что взывай к своим

возлюбленным: "Перестаньте, несчастные, восхищаться мной, уважать или почитать меня, ибо я, несчастный, не могу помочь ни себе, ни вам, а скорее нуждаюсь в вашей помощи".

"Ты погубил всех людей, ибо поставил себя между ними и Богом, чтобы они, глядя на тебя и не обращая внимания на Бога, восхищались и славили только тебя. Это совершенно бесполезно для тебя и для них, не говоря уже о том, что губительно.

"Какой бы формой ты ни наслаждался, для твоего ума это все равно что самец. Ибо разум твой уступает и ложится на него. Не ты усваиваешь его, а он тебя. Образ его пребывает, как идол в храме своем, которому ты приносишь в жертву ни вола, ни козла, но душу свою разумную и тело свое, то есть всего себя, когда наслаждаешься им".

"Смотри, как в винной лавке, ты протитутуируешь свою продажную любовь, и в меру платы взвешиваешь себя перед людьми. В этой винной лавке ничего не получает тот, кто ничего не отдает. И ты не имел бы того, что продаешь, если бы свыше не было дано тебе, который ничего не давал. Поэтому ты получил свою плату.

"Быть пустым и удаленным от Бога - значит быть готовым к похоти".

Кто хочет наслаждаться тобой в себе, тот заслуживает от тебя благодарности мух и блох, которые сосут твою кровь".

"В этом и состоит вся человеческая испорченность - оставить лучшее, что есть Бог, и обратить внимание на меньшее, прилепиться к нему, наслаждаясь им - этими временными вещами!

"Жук, когда летит, видит все, а потом не выбирает ничего красивого, полезного и долговечного, а оседает на навозе. Так и душа твоя в мысленном полете (*intuitu pervolans*), обозревая небо и землю и все, что в них есть великого и ценного, не привязывается ни к чему из этого, но обнимает все дешевое и грязное, что попадает ей на глаза. Покраснейте за это.

"Когда ты умоляешь Бога не отнимать у тебя то, к чему ты прилепился по желанию, это все равно, как если бы прелюбодейка, застигнутая мужем на месте преступления, не просила бы прощения за свое преступление, а умоляла бы его не прерывать ее удовольствия. Тебе недостаточно уклоняться от Бога, но ты должен склонить Его к тому, чтобы Он сохранил и одобрил те вещи, которыми ты наслаждаешься, чтобы погубить себя - формы тел, их запахи и цвета.

"Бедность твоего внутреннего видения Бога, как слепого, хотя Он и есть, заставляет тебя выходить за двери собственного очага, отказываясь оставаться внутри себя, как в темноте. Так что тебе ничего не остается, кроме как следить за внешними формами тел и мнениями людей. Ты носишь себя в этом мире так, словно пришел сюда, чтобы смотреть и удивляться формам тел.

Да будет милостив к тебе Бог, чтобы ноги твоего ума не находили себе места для отдыха, чтобы ты, душа, как Ноев голубь, вернулась в ковчег".

"Процветание - это ловушка, а несчастье - нож, который ее разрезает; процветание лишает нас свободы от любви Божьей, а несчастье разбивает темницу на куски".

"Поскольку вас занимает только удовольствие, вы должны избегать всего, что его дает. Христианская душа в безопасности только в невзгодах. Из того, что ты лелеешь, Бог делает тебе прутья.

"Единственное лекарство от всякой боли и муки - это презрение к тому, что в тебе от них страдает, и обращение ума к Богу".

"Сколько плотских удовольствий ты отвергаешь, столько же ловушек дьявола ты избегаешь. Сколько скорбей - особенно ради истины - ты избегаешь, столько же спасительных средств ты отбрасываешь".

"В надежде ты можешь лелеять еще не созревшее зерно; так люби тех, кто еще не стал добрым, Будь таким по отношению ко всем, как Истина проявила себя по отношению к тебе. Как она поддерживала и любила тебя, чтобы улучшить тебя, так и ты поддерживай и люби людей, чтобы улучшить их".

"Вы поставлены как эталон, чтобы затупить дротики врага, то есть уничтожить зло, противопоставив ему добро. Вы никогда не должны отвечать злом на зло, разве что с большой пользой для здоровья; это значит не возвращать зло, а возвращать добро".

"Если прилепиться к Богу - всецелое и единственное твое благо, то всецелое и единственное твое зло - разлука с Ним".

"Кто любит всех, тот, без сомнения, спасется; а кто любим людьми, тот не потому спасется".

Единство этих *"Медитаций"* заключается в абсолютном способе, которым медитирующая душа прикрепляется к Богу как к своему целому и единственному благу. Здесь мысли Гвиго носят августинианский характер. Обращает на себя внимание их ясный интеллектуальный тон. Ничто не отвлекает мыслителя от его цели и стремления к Богу. Он отвергает все, что может отвлечь его; и ко всему, кроме Бога и Божьих повелений, он равнодушен. Гиго ненавидит непостоянство так же остро, как брамины и буддийские медитаторы Индии. Он так же высоко ценит жизнь в размышлениях, как любой индийский или греческий философ. Но между карфузианским настоятелем и греческим или индийским мудрецом есть различия. Отречение Гиго не проникает (с его точки зрения) в жизнь так глубоко, как отречение Готамы; ведь Гиго отрекается лишь от вещей сравнительно незначительных, настолько они преходящи, настолько совершенно они меркнут перед светом его цели - Бога. В этом кроется более ясное достижение, чем в конце любой индийской цепи рассуждений. Обратите внимание, что Гиго, как и другие христиане, по сути, не отрекается, а достигает и получает.

Разница между ним и греком также очевидна. Источником его голубого озера мысли является не он сам, а Бог. Хотя он спокоен и опирается на разум, с рациональной точки зрения он противоположен самоуверенности, а значит, противоположен идеальному стоику или аристотелианцу. Бог - его Творец, источник его мыслей, звезда его размышлений, всепонимающий объект его желаний.

Мы находим у Гвиго и специфические элементы христианского аскетизма, которые обостряют его отвращение к миру преходящих явлений. Эти явления в большинстве своем содержат элементы греха: всякое удовольствие - соблазн и ловушка; невзгоды помогают душе верно подрезать крылья. Поэтому основное содержание преходящей земной жизни, хотя и не является злом само по себе, но настолько заряжено соблазном и притягательностью, что его стоит только избегать. Преходящее, физическое, жестокое, дьявольское - одно перетекает в другое и ведет к последнему. Не поддавайся им, о душа! Все они - ловушки.

Конечно, Гиго испытывает особый монашеский ужас перед сексуальной похотью, этой главной из плотских ловушек. Но он идет дальше. С ним всякая особая, непропорциональная любовь - это неправда; не люби никого и не желай, чтобы тебя любили, вне пропорции

общей любви, которую Бог питает ко всем Своим созданиям: так люби себя, и никак иначе. Другие, даже женщины, достигали этого стандарта. В легенде святая Елизавета Венгерская благодарит за то, что своих детей она любит не больше, чем чужих. Она не мать, а святая. Значит, Гиго действительно будет любить всех? спрашивает кто-то. Так и другие будут относиться к нему, чтобы он не стал камнем преткновения в их или своем спасении.

Да, спасение! Если этот монах не достигнет его, то, по правде говоря, он будет самым несчастным из всех людей, если не считать тихого, наполненного мыслями покоя, который является его внутренней и настоящей жизнью. Это спокойствие, не раздираемое бурями, которые обуревали душу Петра Дамиани. Бог был для Гиго не меньше, но темпераменты этих двух людей различались. Не выходя за пределы своей природы, человек может любить, тосковать или даже познать напряжение бури.

ГЛАВА XVII

КАЧЕСТВО ЛЮБВИ В СВЯТОМ БЕРНАРДЕ

Благодаря огромной силе своей личности святой Бернард дал новую жизнь монашеству, способствовал реформе светского духовенства и подавлению ереси, положил конец папскому расколу, положил начало Второму крестовому походу и в течение четверти века влиял на христианство так, как никогда не влиял святой человек до или после него. Адекватный рассказ о его карьере охватил бы всю историю первой половины двенадцатого века[472].

Человек, которому предстояло трогать людей своей любовью и подавлять гордецов страхом, в юности обладал изящной фигурой, милым ликом и самыми привлекательными манерами. Позже о нем говорят, что он с радостью переносил упреки, но стыдился похвалы, и снова упоминают его мягкие манеры.

"В качестве помощника для Своего Святого Духа Бог создал Его тело. В его плоти была видна некая благодать, но духовная, а не плотская. В его взгляде сияла неземная яркость; в его глазах была ангельская чистота и голубиная простота. Красота внутреннего человека была столь велика, что проявлялась в видимых признаках, а внешний человек словно омывался из запасов внутренней чистоты и обильной благодати. Его телосложение было самым скромным (*tenuissimum*), а плоть - самой скудной; румянец часто окрашивал нежную кожу его щек. В нем чувствовался некий естественный жар (*quidquid caloris naturalis*), возникающий от усердной медитации и покаянного рвения. Его волосы были ярко-желтыми, а борода - рыжеватой с некоторыми белыми волосками к концу жизни. Будучи среднего роста, он казался выше"[473].

В той же биографии говорится:

"Тот, кто от утробы матери предназначил его для работы проповедника, дал ему, при слабом теле, достаточно сильный и ясный голос. Его речь, к кому бы он ни обращался для назидания

душ, была приспособлена к его аудитории; ведь он знал ум, привычки и занятия каждого и всех. С деревенскими людьми он говорил так, словно родился и вырос в деревне; а с представителями других сословий - так, словно всегда был занят их делами. Он общался с эрудитами, с простыми людьми, с духовными людьми, богатыми примерами совершенства и мудрости. Он приспособлялся ко всем, желая обрести всех для Христа"[474].

Бернар родился от знатных родителей в замке Фонтен, недалеко от Дижона, в 1090 году и получил образование в церковной школе в Шатильоне на Сене. Часто рассказывают, как, когда ему было чуть больше двадцати лет, он собрал отряд из своих братьев, дяди и друзей и повел их в Сито,[475] его пылкая душа оставалась неудовлетворенной до тех пор, пока кто-то сдерживался. Три года спустя, в 1115 году, аббат Стефан Хардинг поручил ему руководство новым монастырем, который должен был быть основан во владениях графа Труа. Бернар отправился в путь с двенадцатью спутниками, прибыл в Клар-Валлис на реке Об и разместил свой монастырь в этом суровом уединении.

Под энергичным и любящим правлением Бернара Клерво (Клара-Валлис) стал очень привлекательным. Число его монахов росло так быстро и постоянно, что при жизни основателя было отправлено шестьдесят пять групп для основания новых монастырей. Тем временем деятельность и влияние Бернарда расширялись, и казалось, что они охватывают весь запад христианства. Он стал влиятельным человеком в церковной и государственной политике. В 1130 году он был вызван Людовиком ле Гро практически для того, чтобы разобраться в претензиях соперничающих пап Иннокентия II и Анаклета II. Он принял решение в пользу первого и стал главным инструментом его последующего восстановления в Риме. До этого здоровье Бернарда было подорвано его крайним аскетизмом. Однако даже прискорбный провал Второго крестового похода, который он ревностно поддерживал, не сломил его власти над Европой, которая оставалась непоколебимой до самой его смерти в 1153 году.

Этот деятельный и искусный человек был движим теми элементами *vita contemplativa*, которые составляли его внутреннее "я". В первую, последнюю и последнюю очередь он всегда был монахом. Если бы он не был именно монахом, он не стал бы тем властелином людей и ситуаций, которым он себя проявил. Темперамент формирует объекты созерцания, а также тоску и отвращение великих монахов. Темпераментный элемент любви - любовь к Богу и человеку с сопутствующими ей отвращениями - составлял сердце *созерцательной жизни* Бернарда, вдохновлял и придавал силы его активным способностям. Она была лейтмотивом его жизни: в его письмах она говорит огненными словами, а в других сочинениях святой глубоко и правдиво анализирует это великое человеческое качество. В них он наглядно раскрывает способы привязанности, которые человек может иметь к людям и, прежде всего, к Богу; он излагает их как путь и цель жизни на земле, а затем как восторженную вершину достижения в жизни грядущей. На всех своих этапах, когда она течет от себя к ближнему, когда она поднимается от человека к Богу, любовь все еще остается любовью и является объединяющим принципом между людьми и между ними и Богом.

Давайте проследим в его письмах природу и силу любви Бернарда, увидим, с какой страстью он любил своих братьев, стремясь отвести их от мира, и как его любовь стремилась быть мечом и броней против плоти и дьявола. Легким путем мы перейдем к предостерегающему гневу Бернарда, направленному против тех, кто хотел отклонить борющуюся душу в сторону или угрожать миру Церкви; затем более трудными, но все же непрерывными этапами мы поднимемся к любви к Иисусу, а через любовь к Богочеловеку - к любви к Богу. В заключение мы поймем, почему этот последний средневековый оценщик судеб, которого звали Данте

Алигьери, выбрал святого Бернарда в качестве выразителя блаженного видения, которое является венцом спасения в раю Божьем[476].

Образ жизни в Клара-Валлис мог бы отпугнуть монахов со слабым рвением. Среди братии в те ранние дни был один по имени Роберт, двоюродный брат аббата, на вид слабый и вспыльчивый. Вскоре он сбежал, чтобы найти более мягкую келью в Ключи, великом и богатом монастыре, в который, как оказалось, родители посвятили его в детстве. Некоторое время Бернар подавлял свою печаль, но настал день, когда он не смог больше выносить, что Роберт оставил его душу и друга, который тосковал по нему. В сопровождении монаха по имени Уильям он покинул монастырь. Там, под открытым небом (*sub dio*), Бернард продиктовал дезертиру длинное письмо. Пока они были заняты - один диктовал, другой писал, - на них обрушился ливень. Уильям пожелал остановиться. "Это дело Божье; пиши и не бойся", - сказал Бернард. И Уильям продолжал писать под дождем, но ни одна капля не упала ни на него, ни на пергамент, ибо сила любви, диктовавшая письмо, сохранила пергамент, на котором оно было написано[477].

Тот, кто читал это письмо на своей пылкой латыни, не станет оспаривать это чудо, за которое оно стоит первым в собрании переписки Бернарда. Бернар не упрекает и не спорит в нем; его любовь должна вернуть молодого монаха к нему. Да, да, он отвечает на все, что другой говорит о мнимых обидах и преследованиях:

"Совершенно верно, я признаю это. Я пишу не для того, чтобы спорить, а для того, чтобы прекратить споры. Бегство от преследований - вина не того, кто бежит, а того, кто преследует; я этого не отрицаю. Я обхожу стороной то, что произошло; я не спрашиваю, почему и как это произошло. Я не обсуждаю недостатки, не спорю об обстоятельствах, у меня нет памяти на травмы. Я говорю только то, что у меня на сердце. Жалкий я, что мне не хватает Тебя, что я не вижу Тебя, что я живу без Тебя, для Которого умереть - значит жить; без Которого жить - значит умереть. Я не спрашиваю, почему ты ушла; я жалею только на то, что ты не возвращаешься. Приди, и будет мир; вернись, и все наладится".

"Конечно, это моя вина, что ты уехала. Я был слишком строг к твоим юным годам и обращался с тобой бесчеловечно. Так ты говорил, когда был здесь, и, как я слышал, ты все еще упрекаешь меня. Но это не должно вменяться вам в вину. Я никогда не говорил грубостей, я просто был неосторожен. Теперь ты увидишь меня другим, а я тебя. Если раньше ты боялся хозяина, то теперь обнимешь товарища. Не думайте, что я не оправдаю ни одного вашего проступка. Хочешь быть совершенно свободным от недостатков? Тогда возвращайся. Если ты забудешь свою вину, я прощу ее; также прости меня, и я тоже забуду свою вину".

Затем Бернар долго и страстно выступает против тех, кто увел юношу и принял его в Ключи с такими поблажками; и так же страстно он выступает против коварного смягчения монашеских принципов.

Встань, воин Христов, встань, отряхни пыль, вернись в битву, откуда ты бежал, и еще храбрее будешь сражаться и еще славнее одержишь победу". У Христа много воинов, которые храбро начали, устояли и победили; у Него мало тех, кто обратился в бегство и возобновил бой. Все редкое - драгоценно; и ты среди этой редкой компании будешь тем ярче сиять.

"Ты боишься? Да будет так; но почему ты боишься там, где нет страха, и почему ты не боишься там, где нужно бояться всего? Убежав с линии боя, думаешь ли ты, что избежал врага? Противнику легче преследовать беглеца, чем выстоять в бою. В безопасности, отбросив оружие, ты погружаешься в утреннюю дремоту, в час, когда восстанет Христос! Множество врагов окружило дом, а ты спишь. Разве безопаснее быть застигнутым в

одинокости и во сне, чем вооруженным вместе с другими в поле? Проснись, возьми оружие и беги к своим товарищам. Отшатываешься ли ты от тяжести своего оружия, о хрупкий солдат! Перед вражескими дротиками щит - не бремя, и шлем не тяжел. Самые храбрые воины трепещут, когда труба звучит перед началом битвы; но тогда надежда на победу и страх поражения делают их храбрыми. Как можешь ты дрожать, окруженный рвением твоих вооруженных братьев, ангелами, несущими помощь по правую руку от тебя, и твоим вождем Христом? Там ты можешь спокойно сражаться, будучи уверенным в победе. О битва, безопасная со Христом и за Христа! В ней нет ни раны, ни поражения, ни обхода, пока ты не убежишь. Только бегство теряет победу, которую не теряет смерть. Блажен ты, и скоро будешь увенчан, умирая в бою. Горе тебе, если, отпрянув, ты потеряешь и победу, и венец - и пусть Он отвратит это, возлюбленный сын мой, который на Суде присудит тебя к еще большему проклятию из-за этого моего письма, если найдет, что ты не принял от него никаких поправок".

"Это дело Божье", - сказал Бернар колеблющемуся писцу. Эти слова говорят о характере любви, вдохновившей его на написание письма. Он любил Роберта, как человек любит человека; но его мотивом было желание исполнить волю Божию и вернуть молодого человека к спасению. В последующие годы этот молодой человек вернулся к Кларе Валлис.

Бернарду выпало на долю написать множество писем, в которых он призывал откладывающих исполнение своих обетов^[478] или обращался к тем, кто отбросил оружие аскетизма, возможно, предавшись более мирской жизни светского духовенства. Так, по-видимому, произошло с молодым каноником Фулько, которого честолюбивый дядя пытался вернуть в мир или, по крайней мере, к карьере священнослужителя. В итоге Фулько стал архидьяконом, из чего можно сделать вывод, что в его случае апелляция Бернарда не увенчалась успехом. Он излил свои аргументы в пылком письме.^[479] Любовь заставляет его использовать слова, чтобы заставить адресата опечалиться; любовь хочет, чтобы он почувствовал горе, чтобы у него больше не было истинных причин для печали - добрая материнская любовь, которая может лелеять слабых, упражнять тех, кто вступил на свой путь, или утихомиривать беспокойных, и таким образом проявлять себя по-разному по отношению к своим сыновьям, которых она любит. Это письмо, как и письмо к Роберту, завершается пламенной речью:

"Что ты делаешь в городе, милый солдат? Твои товарищи, которых ты покинул, сражаются и побеждают; они штурмуют небеса (*coelum rapiunt*) и царствуют, а ты, сидя на своей кобыле (*ambulatorem*), одетый в пурпур и виссон, слоняешься по дорогам!"

Бернард также писал утешительные письма родителям, чьи сыновья стали монахами, или письма-предупреждения тем, кто пытался отстранить монаха от его доброй борьбы. В одном случае под его влиянием монахом стал юноша нежного происхождения по имени Годфри, к огорчению его родителей. Тогда Бернар пишет им:

"Если Бог сделает и вашего сына своим, то что потеряли вы или он? Из богатого он стал еще богаче, из знатного - еще знатнее, и, что самое главное, из грешника он стал святым. Он должен быть готов к Царству, уготованному для него от основания мира, и поэтому ему хорошо провести с нами свой короткий срок, чтобы очиститься от грязи жизни в мире, отряхнуть земную пыль и стать пригодным для небесных обитателей. Если вы любите его, вы будете радоваться, что он уходит к своему Отцу, да еще к какому! Он уходит к Богу, но вы не теряете его, а наоборот, приобретаете через него многих сыновей. Ибо все мы, принадлежащие к Кларе Валлис, приняли его за брата, а вас - за родителей.

"Возможно, вы боитесь этой тяжелой жизни для его нежного тела - что бояться там, где бояться нечего. Верьте и утешайтесь. Я буду ему отцом, а он будет моим сыном, пока не примет его из рук моих Отец милосердия и Бог всякого утешения. Не печальтесь, не плачьте; ваш Годфри спешит к радости, а не к печали. Я буду ему отцом, матерью, братом и сестрой. Я сделаю кривые пути прямыми, а крутые места - равнинными. Я так воспитаю и обеспечу его, что, когда дух его будет в достатке, тело его не будет нуждаться. Так будет он служить Господу в радости и веселии и петь перед Ним: "Как велика слава Господня""[480].

Юный Годфри был искусно выращенным растением. Несмотря на все красноречие аббата, он не остался в Клара-Валлис. Мир манил его обратно. Теперь святой должен был плакать:

"Я скорблю о тебе, сын мой Годфри; я скорблю о тебе. И не без оснований. Ибо кто бы не оплакивал, что цветок твоей юности, который ты, к радости ангелов, принес Богу в благоухании сладости, теперь попирается демонами, оскверняется грехами и загрязняется миром. Как мог ты, призванный Богом, последовать за дьяволом, напоминающим о тебе? Как мог ты, которого Он начал привлекать к Себе, отвести ногу от самого входа в славу? В тебе я вижу истину этих слов: "Враги человека - это его собственные домашние". Твои друзья и соседи приблизились и выступили против тебя. Они призвали тебя обратно в пасть льва и во врата смерти. Они поместили тебя во тьму, как мертвого, и ты близок к тому, чтобы сойти во чрево ада, который теперь жаждет пожрать тебя.

"Обратись, говорю, обратись, прежде чем бездна поглотит тебя и яма закроет свою пасть, прежде чем ты будешь поглощен, откуда тебе не выбраться, прежде чем, связанный по рукам и ногам, ты будешь брошен во тьму внешнюю, где плач и скрежет зубов, прежде чем ты будешь брошен во тьму, закрытый тьмой смерти.

"Возможно, ты краснеешь, возвращаясь туда, где ты только сейчас упал. Краснейте за бегство, а не за то, что обратились, чтобы возобновить бой. Конфликт не окончен; враждебные арканы не отступили друг от друга. Мы не победим без вас, и мы не завидуем вашей доле славы. Радостные, мы побежим к тебе и примем тебя в свои объятия, восклицая: "Пора веселиться и радоваться, ибо этот наш сын был мертв и снова ожил, был потерян и найден""[481].

Кто знает, вернуло ли это письмо маленького монаха? Бернар писал с такой любовью к нему, с такой нежностью к его родителям. Он мог бы написать иначе и показать себя невосприимчивым к досадным слезам этого мира. Настойчивым родителям монаха по имени Элиас, которые хотели увезти его из Клары Валлис, Бернар пишет от имени их сына следующее:

"Своим дорогим родителям, Ингоррану и Ивете, Элиас, монах, но грешник, ежедневно шлет молитвы.

"Единственная причина, по которой можно не слушаться родителей, - это Бог, ибо Он сказал: "Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня". Если вы действительно любите меня как добрые и верные родители, то почему вы препятствуете моему стремлению угодить Отцу всех и пытаетесь отстранить меня от служения Ему, чтобы служить Тому, Кому надлежит царствовать? За это я должен не повиноваться вам как родителям, а считать вас врагами. Если бы вы любили меня, то радовались бы, потому что я иду к Отцу моему и вашему. Но что между вами и мной? Что я имею от вас, кроме греха и страданий? Да и тленное тело, которое я ношу, признаю, я получил от вас. Разве недостаточно того, что вы ввели несчастного меня в страдания этого ненавистного мира? Что вы, грешники, в своем грехе породили грешника? И что рожденного в грехе вы вскормили в грехе? Завидуя

милости, которую я получил от Того, Кто не желает смерти грешника, вы сделаете меня дитем ада?

"О суровый отец! дикая мать! жестокие и нечестивые родители! скорее губители, чье горе - безопасность ребенка, чье утешение - смерть сына! которые вернут меня в кораблекрушение, которого я, нагой, избежал; которые снова отдадут меня разбойникам, когда благодаря доброму самаритянину я немного оправляюсь от ран".

"Перестаньте же, родители мои, - завершает письмо после многих других упреков, - перестаньте огорчать себя напрасным плачем и тревожить меня. Никакие посланцы, которых вы пошлете, не заставят меня уехать. Клару Валлис я никогда не оставляю. Здесь мой покой, и здесь будет моя обитель. Здесь я буду непрестанно молиться о своих и ваших грехах; здесь я буду постоянно умолять, чтобы Тот, чья любовь разлучила нас на малое время, соединил нас в другой жизни, счастливой и нераздельной, - в чьей любви мы можем жить во веки веков. Аминь"[482].

Если Бернар был суров к тем, кто угрожал благополучию близкого человека, то его гнев пылал еще сильнее против тех, кого он считал врагами Бога. Его рука была тяжела для церковного зла: "Нетерпение духовенства, матерью которого является пренебрежение епископа, смущает землю и растлевают Церковь. Епископы отдают святыню псам, а жемчуг - свиньям"[483].

Точно так же, бесстрашно, но со сдержанностью, проистекающей из его уважения ко всей власти, дарованной Богом, Бернар выступает против королей. Так, он пишет Людовику Толстому по поводу избрания епископа, многократно протестуя, однако, что не будет выступать против королевской власти, на что мы обращаем внимание: "Если бы весь мир сговорился заставить меня сделать что-либо против королевского величия, все же я бы боялся Бога и не посмел бы оскорбить короля, рукоположенного Им. Ибо я не забываю, где читал, что всякий, кто противится силе, противится Божьему постановлению". Но-но-но - продолжает письмо, проходя через множество уточнений, которые также являются наставлениями. Наконец приходят слова: "Страшно впасть в руки Бога живого даже тебе, о царь". После этого святой не преминул высказать свое мнение[484].

Самые яростные обличения Бернарда относились к еретикам и раскольникам, к Абеярд, к Арнольду Брешианскому, к антипапе Анаклету - разве они не враги Божии? Очевидно, что святой видел и понимал этих людей со своей точки зрения. Так, в письме к Иннокентию II[485] он резюмирует свое отношение к Абеяру: "Петр Абеяр пытается свести на нет заслуги христианской веры, когда считает себя способным с помощью человеческого разума постичь Бога в целом. Он возносится к небесам и спускается даже в бездну! Ничто не может укрыться от него ни в глубинах ада, ни в вышине! Он велик в своих собственных глазах - этот, тщательно изучающий Величество и измышляющий ереси". В этом заключалась суть дела. То, что человек должен быть великим в своих собственных глазах, помимо Бога, и учить этому других, взбудоражило кишки Бернарда[486].

Об Арнольде, порывистом клерикальном революционере и ученике Абеяра, Бернар пишет с яростью: "Арнольд из Брешии, чьи речи - мед, а учение - яд, кого Брешия извергла, Рим отвратил, Франция оттолкнула, Германия отвратила, Италия не приняла, говорят, что он с вами"[487] И снова Бернар с великой радостью ликует, услышав, что антипапа, разделивший христианство, умер[488].

Приятно вновь обратиться к любви и милосердию Бернара. Его Бог не осудит тех, кто раскаивается; и святой может быть мягким по отношению к грешникам, возможно,

раскаившимся. Он призывает некоторых монахов принять обратно заблудшего брата: "Примите его обратно, вы, духовные, в духе кротости; пусть любовь утвердится в нем, и пусть доброе намерение извинит сделанное зло. Примите с радостью того, кого вы оплакивали как потерянного"[489]. В другом письме он призывает графиню быть более снисходительной к своим детям[490], и есть история о том, как он вымолил разбойника из рук палачей и привел его к Кларе Валлис, где тот в конце концов стал святым человеком[491].

Таким образом, мы видим суровость Бернарда, его мягкое милосердие и любовь, горящую в нем ради блага своих товарищей. Таковы были чувства Бернарда-святого. Его человеческое сердце могло также тосковать и чувствовать утрату, несмотря на веру. Когда его рвение влекло его из края в край, он затосковал по Кларе Валлис. Из Италии в 1137 году, сражаясь за сокращение антипапы, пришло письмо с его тоской по близким:

"Печальна моя душа, и нет мне утешения, пока я не вернусь. Ибо какое утешение, кроме вас, в Господе, я имею в злое время и в месте моего паломничества? Куда бы я ни пошел, воспоминание о тебе не покидает меня; но чем слаще воспоминание, тем тягостнее отсутствие. Увы! Мои скитания не только затягиваются, но и усугубляются. Достаточно тяжело изгнание от Господа, которое характерно для всех нас, пока мы пилигримы в теле. Но я переносу еще и особое изгнание, вынужденный жить вдали от вас.

"В третий раз отрываются от меня мои недра.[492] Эти малые дети отлучаются раньше времени; тех, кого я породил через Евангелие, я не могу воспитать. Я вынужден оставить свои собственные дела и заботиться о делах других; и нелегко сказать, что тяжелее - отрывать от первых или быть вовлеченным во вторые. Так, о добрый Иисус, вся моя жизнь проходит в скорби, а годы - в стенаниях! Лучше мне, Господи, умереть, чем жить и не жить среди моих братьев, моих домашних, моих самых дорогих"[493].

У Бернарда был младший брат Герард, которого он очень любил. В 1138 году он умер, будучи еще молодым и недавно вернувшись вместе с Бернардом из Италии. Бернард с сухими глазами прочитал над его телом погребальную службу; так говорит его биограф, удивляясь, ибо святой не имел обыкновения хоронить без слез даже незнакомцев[494]. Ни один глаз не был сухим на этих похоронах. После этого он произнес проповедь,[495] которая началась сдержанно, а затем превратилась в долгий скорбный плач.

Святитель взял текст из Песнопений, на котором остановился в предыдущей проповеди: "Я черен, но красив, как шатры Кедара". Он продолжил объяснять его смысл: шатры - это наши тела, в которых мы, пилигримы, живем и ведем свою войну. Затем он заговорил о других частях текста и вдруг отложил всю тему до следующей проповеди: Горе предписывает конец, "и бедствие, которое я терплю".

"Ибо зачем скрывать или утаивать огонь, который палит мою печальную грудь? Что мне делать с этой Песнью, мне, который в горечи? Сила скорби обращает мои намерения, и гнев Господень иссушил мой дух. Я совершил насилие над своей душой и до сих пор скрывал, чтобы печаль не казалась победой над верой. Другие плакали, а я с сухими глазами следил за ненавистными похоронами и с сухими глазами стоял у гроба, пока не были совершены все торжественные обряды. В священнических одеждах я закончил молитвы и посыпал землей тело любимого человека, которому предстояло стать землей. Те, кто смотрел на это, плакали и удивлялись, что я этого не сделал. С такой силой, на какую только был способен, я сопротивлялся и боролся за то, чтобы не сдвинуться с места по воле природы, по воле Могущественного, по указу Справедливого, по бичу Ужасного, по воле Господа. Но как ни давил я слезы, я не мог обуздать свою печаль; и горе, подавленное, пустило глубокие корни.

Признаюсь, я побежден. Моя печаль выйдет перед глазами моих детей, которые поймут и утешат.

"Вы знаете, сыновья мои, как справедливо мое горе. Вы знаете, какой товарищ покинул меня на пути, по которому я шел. Он был мне братом по крови и еще ближе по религии. Я был слаб телом, и он нес меня; слаб сердцем, и он утешал меня; ленив, и он подстегивал меня; безрассуден, и он наставлял меня. Куда ты уносишься, вырванный из моих рук! О горькая разлука, которую может принести только смерть; ведь живя, ты никогда бы не покинул меня. Почему мы так любили, а теперь потеряли друг друга! Тяжелое положение, но жалеть надо не его, а мою судьбу. Ведь ты, дорогой брат, если и потерял близких, то обрел тех, кто дороже. Только меня ранит эта разлука. Сладостно было наше присутствие друг при друге, сладостно наше общение, сладостны наши беседы; я лишился этих радостей, а ты лишь сменил их. Теперь, вместо такого червя, как я, ты имеешь присутствие Христа. Но что я имею вместо тебя? И, возможно, хотя ты знал нас по плоти, теперь, когда ты вошел в силу Господа, ты помнишь только о Его праведности, забывая о нас".

"Мне кажется, я слышу, как мой брат говорит: "Может ли женщина забыть сосущего ее ребенка; так и я не забуду тебя". Это не помогает, когда не протянута рука".

Бернар говорит о неизменной доброжелательности Жерара к нему и всем остальным, о его благочестии и религиозной жизни. Он чувствует, что заботы его жизни и положения сгущаются вокруг него, а брата больше нет. Тогда он оправдывает свое горе и безудержно изливает его. Разве кто-нибудь скажет ему, что он не должен плакать? Так же как не скажет ему, что он не должен чувствовать, когда у него разрываются кишки; он чувствует, ибо его плоть не медь; он скорбит, и его скорбь всегда перед ним:

"Я исповедую свою печаль. Назовет ли кто-нибудь меня плотским? Конечно, я человек, поскольку я человек. Я также не отрицаю, что я плотский, ибо я плотский и продан греху, приговорен к смерти и наказанию. Я не бесчувственен к наказаниям; я содрогаюсь от смерти, своей или чужой. Моим был Жерар, моим! Его больше нет, и я чувствую, и мне нанесена тяжелая рана!

"Простите меня, сыновья мои, или, скорее, оплачьте состояние вашего отца. Пожалейте меня и подумайте, как тяжело воздалось мне за мои грехи по воле Божьей. Хотя я чувствую наказание, я не оспариваю приговор. Это по-человечески; это было бы нечестиво. Человек должен относиться к дорогим ему людям с радостью, когда они рядом, и с печалью, когда их нет. Я скорблю о тебе, Жерар, мой возлюбленный, не потому, что тебя нужно жалеть, а потому, что тебя забирают. Да будет так, что я не потерял тебя, а отправил в путь! Да будет мне дано некоторое время, чтобы проследить, куда ты ушел; ведь ты присоединился к тем небесным, к которым в последние часы своей жизни ты с ликованием взывал, воздавая хвалу Господу. Для тебя смерть не имела ни жала, ни страха. Через его челюсти Жерар благополучно, радостно и ликующе отправился в свое Отечество. Когда я подошел к нему, и он закончил псалом, то, подняв глаза к небу, произнес ясным голосом: "Отче, в руки Твои предаю дух мой". Затем, повторяя снова и снова слова: "Отец, Отец", он повернул ко мне свое радостное лицо и сказал: "Какое великое снисхождение, что Бог стал отцом для людей! Какая слава, что люди стали сынами Божьими и наследниками Божьими! Так он радовался, пока моя печаль не превратилась почти в песнь радости.

"Но укол печали возвращает меня от этого прекрасного видения, как забота пробуждает человека от легкой дремоты. Я скорблю, но только о себе; я оплакиваю его потерю для этого дома, для бедных, для всего нашего ордена; кого он не утешил делом, словом и примером? Я скорблю, потому что горячо люблю. И пусть никто не обвиняет меня в слезах, ибо Иисус

плакал у гроба Лазаря. Его слезы свидетельствовали о Его природе, а не о недостатке веры. Так и эти мои слезы; они свидетельствуют о моей печали, а не о моем безверии. Я скорблю, но не ропщу. Господи, я буду петь о Твоей милости и праведности. Ты отдал Жерара; Ты взял его. Хотя мы скорбим о том, что его больше нет, мы благодарим Тебя за этот дар.

"Я помню, Господи, о моем договоре и о Твоем содействии, чтобы Ты тем более оправдался в слове Твоем. Ибо когда в прошлом году мы были в Витербо и он заболел, а я страдал от мысли, что могу потерять его в чужой стране и не вернуть к тем, кто его любит, я со стонами и слезами молился Тебе: "Подожди, Господи, до нашего возвращения. Когда он вернется к своим друзьям, возьми его, если хочешь, и я не буду жаловаться". Ты услышал меня, Господи; он выздоровел; мы закончили дело, которое Ты возложил на нас, и вернулись в радости, неся снопы мира. Тогда я был близок к тому, чтобы забыть свой договор, но не так, как ты. Я стыжусь этих рыданий, которые уличают меня в уклончивости. Ты вернул свой заем, ты снова взял то, что было твоим. Слезы положили конец словам; Ты, Господи, установишь им предел и меру"[496].

Теперь мы можем обратиться к любви Бернара к Богу и подняться вместе с ним от плотского к духовному, от обусловленного к абсолютному. Здесь нет разрыва; любовь всегда остается любовью. Особенно любовь к Христу, Богочеловеку - посреднику: Он представляет Божество в человеческом облике; любить Его - значит познать любовь, относящуюся и к Богу, и к человеку.

Гиго, приор "Гранд Шартрез", чьи "*Медитации*" уже приводились,[497] был другом Бернара и писал ему о любви. Бернар отвечает: "Когда я читал ее, то почувствовал в груди искры, от которых сердце мое засияло, как от огня, который Господь послал на землю!" Он не решаете что-либо предложить пылкому духу Гиго, как не решается разбудить невесту, затихшую в объятиях жениха. Однако "на то, на что не смею я, смеет любовь; она смело стучится в дверь друга, не боясь отпора и совершенно не заботясь о том, чтобы нарушить вашу восхитительную непринужденность своими делами". Бернар говорит здесь о требовательной преданности любви; его слова характеризуют требовательность души к Богу:

"Я бы назвал любовь неоскверненной, потому что она не хранит ничего своего. В самом деле, у нее нет ничего своего, ибо все, что у нее есть, принадлежит Богу. Неоскверненный закон Господа - это любовь, которая ищет не того, что выгодно ей самой, а того, что выгодно многим. Он называется законом Господним либо потому, что Он живет по нему, либо потому, что никто не обладает им иначе, как по Его дару. Нет ничего неразумного в том, чтобы говорить о Боге как о живущем по закону, этот закон - любовь. В самом деле, в благословенной высочайшей Троице что сохраняет это высочайшее невыразимое единство, кроме любви?"

До сих пор Бернард использовал слово *charitas*. Теперь, чтобы обозначить желание любви, он начинает использовать слова *cupiditas* и *amor*. [498] Когда эти тоскующие качества правильно направляются Божьей благодатью, то то, что хорошо, будет лелеяться ради того, что лучше, тело будет любиться ради души, душа - ради Бога, а Бог - ради Себя.

"Но поскольку мы от плоти (*carnales*) и порождены плотским угрызением совести, наша страстная любовь (*cupiditas vel amor noster*) должна начинаться от плоти; однако, если она правильно направлена, продвигаясь под руководством благодати, она будет завершена в духе. Ибо сначала не духовное, а природное (*животное*), а затем духовное. Сначала человек любит (*diligit*) себя ради себя самого. Ибо он плоть, и не может понять ничего сверх себя. Когда он видит, что не может жить (*subsistere*) только собой, он начинает, как бы по необходимости, искать и любить Бога. Таким образом, на этой второй стадии он любит Бога,

но только ради него самого. Но по мере того как нужда заставляет его возделывать Бога и пребывать с Ним в размышлениях, чтении, молитве и послушании, Бог мало-помалу познается и становится сладостным. Вкусив таким образом, как сладок Господь, он переходит на третью ступень, где любит Бога ради Бога. Достиг ли кто-нибудь в этой жизни в совершенстве четвертой ступени, на которой он любит себя ради Бога, я не знаю. Пусть скажут те, кто знает; для меня же, признаюсь, это кажется невозможным. Несомненно, так и будет, когда добрый и верный раб войдет в радость своего Господа и будет опьянен текущим богатством дома Божьего. Тогда, забыв о себе, он перейдет к Богу и станет с Ним одним духом"[499].

Таким образом, мы видим этапы, на которых любовь к себе и похоть к ближнему превращаются в любовь к Богу. Откликающееся чувство сопровождает каждую ступень интеллектуального постижения любви святым - об этом следует помнить, следя за более широким раскрытием этой темы в "*De diligendo Deo*" Бернарда[500].

Причина и повод любить Бога - это Бог; *способ* - любить без меры: "*Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere*". Должны ли мы любить Бога из-за Его пустыни или из-за нашего преимущества? По обеим причинам. По причине Его пустыни, потому что Он первый возлюбил нас. Что может помешать моей любви к Тому, Кто безвозмездно дарует мне жизнь, щедро управляет ею, утешает, заботится о нас, искупает, вечно хранит и прославляет? С другой стороны, "Бога не любят без награды; но Его следует любить без оглядки на награду. *Charitas* не ищет своего. Это привязанность, а не договор; ее не покупают, и она не покупает. *Амур* доволен собой. Он получает награду, которая и есть то, что любят. Настоящая любовь не требует награды, но заслуживает ее. Вознаграждение, хотя влюбленный и не стремится к нему, причитается ему и будет получено, если он будет упорствовать".

Далее Бернар рассказывает о четырех стадиях или ступенях (*gradus*) любви:

"Любовь - это естественная привязанность, одна из четырех.[501] Поскольку она существует по природе, она должна прежде всего усердно служить Автору природы. Но поскольку природа хрупка и слаба, любовь по необходимости вынуждена служить прежде всего себе. Это и есть плотская любовь, когда человек, прежде всего, любит себя ради себя самого. Она не прописана в наставлениях, но коренится в природе, ибо кто ненавидит свою плоть? По мере того как любовь становится все более готовой и обильной, она не довольствуется руслами необходимости, а выплескивается на широкие поля удовольствия. И тут же этот поток сдерживается повелением: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя". Это справедливо и необходимо, чтобы то, что является частью природы, не имело места в благодати. Человек может позволить себе все, что пожелает, если он не забывает обеспечить то же самое для своего ближнего. Узда воздержания наложена на тебя, о человек, из закона жизни и дисциплины, чтобы ты не следовал своим желаниям и не служил природным благам врагу души, коим является похоть. Если ты отвратишься от удовольствий и будешь довольствоваться пищей и одеждой, то мало-помалу тебе не будет так тягостно удерживать свою любовь от плотских желаний, которые воюют против души. Твоя любовь будет умеренной и праведной, если то, что ты отнимаешь от своих удовольствий, не будет уходить на нужды брата. Так плотская любовь становится социальной, когда распространяется на себе подобных.

"Однако для того, чтобы в любви к ближнему существовала совершенная справедливость, необходимо учитывать Бога (*Deum in causa haberi necesse est*). Как может любить ближнего чисто тот, кто не любит в Боге? Бог делает Себя любимым, Он, Который делает все хорошим. Тот, Кто создал природу, так устроил ее, что она всегда должна нуждаться в Его поддержке.

Чтобы ни одна тварь не могла не знать об этом и присвоить себе благодеяния Творца, Основатель мудро постановил, что человек должен быть испытан в скорбях. Таким образом, когда он потерпит неудачу и Бог окажет ему помощь, Бог будет почитаем тем, кого Он избавил. В результате человек, животный и плотский, не знавший, как любить кого-либо, кроме самого себя, начинает ради себя самого любить Бога; потому что он узнал, что в Боге он может достичь всего, что ему выгодно, и без Него не может сделать ничего.

Теперь он любит Бога - это второй сорт любви, но еще не любит Бога ради Бога". Если же скорби не перестают нападать на него, и он постоянно обращается к Богу за помощью, и Бог избавляет его, то разве человек, так часто избавлявшийся, хотя у него железная грудь и каменное сердце, не будет стремиться лелеять своего избавителя и любить Его не только за Его помощь, но и за Него Самого? Частые нужды заставляют человека постоянно обращаться к Богу; он постоянно пробует и, пробуя, доказывает, как сладок Господь. В конце концов Божья сладость, а не человеческая нужда, влечет человека к любви к Нему. После этого человеку не составит труда исполнить заповедь о любви к ближнему. Истинно любя Бога, он любит по этой причине и тех, кто принадлежит Богу. Он любит целомудренно, и его не угнетает подчинение целомудренному повелению; он любит справедливо и охотно исполняет справедливое повеление. Это третья степень любви, когда Бога любят за Самого Себя.

"Счастливы те, кто достигает четвертой степени, когда человек любит себя только ради Бога. Праведность Твоя, Боже, как гора Божья; любовь - эта гора, эта высокая гора Божья. Кто взойдет на гору Господню? Кто даст мне крылья голубиные, и я улечу и успокоюсь. Увы, как долго тянется мое пребывание! Когда же обрету я жилище на Сионе, и душа моя станет единым духом с Богом? Блаженным и святым назову я того, кому в этой земной жизни было дано это, хотя и единожды. Ибо быть потерянным для себя и не чувствовать себя, быть опустошенным от себя и почти превратиться в ничто - это относится к небесному общению, а не к человеческой привязанности. И если кому-то из смертных удастся на мгновение попасть сюда, тотчас же злой мир завидует, дневная злоба тревожит, тело смерти тянет вниз, плотская необходимость влечет, тление не выдерживает, и, что самое свирепое, братская любовь зовет назад! Увы! Он возвращается к самому себе и вынужден звать: "Господи, я терплю насилие, ответь за меня" (Ис. xxxviii. 14); "Кто избавит меня от тела смерти сей?" (Рим. vii. 24).

"Однако Писание говорит, что Бог создал все ради Себя Самого; это произойдет, когда творение будет полностью соответствовать своему Автору. Поэтому мы должны когда-нибудь перейти в то состояние, когда не захотим быть ни собой, ни чем-то другим, кроме как ради Него и по Его, а не по нашей воле. Тогда не наша нужда или счастье, а Его воля будет исполнена в нас. О святая и непорочная любовь! О сладостная привязанность! О чистое и очищенное намерение воли, в котором нет ничего собственного! Вот что значит стать Богом (*deificari*). Как капля воды попадает в кувшин с вином, приобретая его вкус и цвет, как расплавленное железо становится похожим на огонь и теряет свою форму, как воздух, залитый солнечным светом, превращается в ту же яркость света, так что кажется, что не он освещен, а сам является светом, так и в святых каждая человеческая привязанность должна каким-то неизреченным способом разжижаться и переливаться в волю Божью. Как мог бы Бог быть всем во всем, если бы в человеке оставалось хоть что-то от человека? Некая субстанция останется, но в другой форме, в другой славе, в другой силе".

Далее святой Бернар рассуждает о том, как эта четвертая степень любви будет достигнута в воскресении и "вечно обладать ею, когда любят только Бога, а мы любим себя только ради

Него, чтобы Он был возмездием и целью (*praemium*) тех, кто любит себя, вечным возмездием тех, кто любит вечно".

Христос - универсальный Посредник между Богом и человеком не только потому, что примиряет их, но и как промежуточное понятие, конкретный пример Одного, подходящий для понимания другого. Те мысли и чувства, которые обычно относятся к человеку, в применении к Христу становятся пригодными для применения к Богу. Здесь особенно ярко проявляется неизменная идентичность любви, будь то к людям или к Богу. Любовь души к Христу является посреднической и символизирует ее любовь к Богу. Все это Бернард продемонстрировал в своей знаменитой "*Проповеди о песнопениях*" с соединенной силой аргументации и чувства[502].

Человеческая личность Христа влечет людей к любви к Нему, пока их любовь не очистится от плотского и не возвысится до совершенной любви к Богу:

"Заметьте, что любовь сердца отчасти плотская; на нее влияет плоть Христа и то, что Он говорил и делал, будучи во плоти. Наполненное этой любовью, сердце с готовностью трогается рассуждениями о Его словах и поступках. Ни о чем другом оно не слышит охотнее, ничего не читает внимательнее, ничего не вспоминает чаще и ни о чем не размышляет сладостнее. Когда человек молится, с ним находится священный образ Богочеловека, каким Он родился или кормил грудью, учил или умер, воскрес из мертвых или вознесся на небо. Этот образ никогда не перестает нервировать ум человека любовью к добродетели, изгонять пороки плоти и подавлять ее похоти. Я считаю, что главная причина, по которой невидимый Бог пожелал быть видимым во плоти и, как человек, общаться с людьми, заключалась в том, что Он мог привлечь привязанности плотских людей, которые могли любить только плотски, к спасительной любви к Его плоти, а затем и к духовной любви".

И наоборот, пример Спасителя учит людей, как они должны любить Его:

"Он любил сладко, мудро и мужественно: сладко - тем, что облекся плотью; мудро - тем, что избегал ошибок; мужественно - тем, что перенес смерть. Тех же, с кем Он пребывал во плоти, Он любил не плотски, но в благоразумии духа. Так научись же, христианин, у Христа, как любить Христа".

Бернард показывает, как даже апостолы иногда не могли любить Его в соответствии с Его совершенным учением и примером:

"Воистину, хороша эта плотская любовь, - заключает он, - благодаря которой плотская жизнь закрывается, а мир презирается и побеждается. Эта любовь прогрессирует по мере того, как она становится разумной, и совершенствуется по мере того, как она становится духовной"[503].

Из своего собственного опыта Бернард мог бы многое рассказать о побеждающей силе Иисуса и поведать, как сладостно влекла его любовь к шагам Спасителя от Вифлеема до Голгофы. Пятнадцатая проповедь на Канты посвящена исцеляющей силе имени Иисуса.

"Суха вся пища для души, если она не помазана этим маслом. Все, что вы пишете, мне не по вкусу, если я не читаю там Иисуса. Ваши разговоры и споры - ничто, если не прозвучит это имя. Иисус - это мед во рту, мелодия в ушах, радость в сердце. Он также и лекарство. Если кто-то испытывает беспокойство, пусть Иисус войдет в сердце, а затем перейдет на уста, и вот! При произнесении этого светлого имени тучи рассеиваются и воздух вновь становится

безмятежным. Если кто-то поскользнулся в преступлении, а затем увяз в ловушках смерти, то разве, призвав это имя жизни, он не обретет дыхание жизни? В ком черствость сердца, леность, злость, томление могут устоять перед этим именем? У кого при его призыве не забьется обильнее и сладоистощающий источник слез? Какому трепещущему от страха человеку сила этого имени не вернула уверенности? Какому человеку, борющемуся с сомнениями, не сияла ясная уверенность в этом имени? Кому из отчаявшихся в невзгодах не хватало стойкости, если звучало это имя? Таковы томления и болезни души, и таково лекарство. Ничто так не способно сдержать приступ гнева, утихомирить гордыню, залечить раны зависти, погасить огонь похоти или умерить скупость. Когда я называю Иисуса, то вижу перед собой Человека кроткого и смиренного сердцем, благодушного, трезвого, целомудренного, жалостливого, святого, Который исцеляет меня Своим примером и укрепляет Своей помощью. Я беру пример с Человека и черпаю помощь у Могущественного. Вот тебе, о душа моя, ценная трава, сокрытая в сосуде с таким именем, приносящая тебе здоровье непременно и в болезни твоей не покидающая тебя никогда".

Это небольшая иллюстрация любви Бернарда к Человеку-Христу, любви, которая постоянно приобретает духовные оттенки и переходит в любовь к Христу-Богу. Христиане со времен Оригена признавали множество служений Христа, множество спасительных потенций, в которых Он служил каждой душе в соответствии с ее нуждами. И вот Бернар проповедует, что больная душа нуждается во Христе как во враче, но святая душа жаждет более совершенного общения.

Это совершенное общение, эти самые полные отношения, которые в этой земной жизни душа может иметь с Христом, с Богом, символизировались, как и со времен Оригена, словами "Жених" и "Невеста", а Песнь Песней служила для этого пламенными фразами. С предельной духовностью Бернар использует тексты Песни Песней, чтобы изложить отношения души к Христу, человека к Богу. Тексты такие, какие они есть: жгучие, чувственные, плотские, интенсивные и прекрасные - их знает каждый; но в проповедях Бернара плоть меркнет перед белым сиянием духа.

"О любовь (*amor*), стремительная, пылкая, жгучая, порывистая, которая не может думать ни о чем, кроме себя, отвергая все остальное, презирая все остальное, довольствуясь собой! Ты сбиваешь с толку, не заботишься ни о каких правилах, не знаешь меры. В себе самом ты торжествуешь над кажущейся целесообразностью, разумом, стыдом, советом и судом и ведешь их в плен. Все, что произносит невеста-душа, звучит от тебя, и ни от кого другого; так ты овладел ее сердцем и языком"[504].

То, что Бернард здесь говорит о всепоглощающей достаточности любви, он излагает в конце концов в последовательном и аргументированном отрывке, в котором способы любви человека к Богу сведены воедино в последовательности пылких мыслей и образов. Он объясняет сходство души со Словом. Хотя она страдает и осквернена грехом, она все же может осмелиться прийти к Тому, чье подобие она сохраняет, как бы оно ни было затемнено. Душа покидает Бога не потому, что меняет место, а потому, что, подобно духовной субстанции, становится испорченной. Возвращение души - это ее обращение, в котором она становится соответствующей Богу.

"Такое соответствие обвенчает душу со Словом, которому она подобна по природе и может проявить себя в воле, любя так, как ее любят. Если она любит в совершенстве, то выходит замуж. Что может быть восхитительнее этого соответствия, что может быть желаннее этой любви, благодаря которой ты, душа, верно приближаешься к Слову, с постоянством прилепляешься к нему, советуясь с ним во всем, столь же способная в рассудке, сколь

дерзкая в желании. Духовным является заключение этих святых браков, где всегда одна и та же воля делает из двух один дух. Не бойтесь, чтобы несходство людей не стало лишь убогим совпадением воли: ведь любовь не знает уважения. Название "любовь" происходит от любви, а не от почитания. Почитать можно того, кто боится, кто оцепенел от страха и удивления. Но не таков влюбленный. Любовь изобилует сама собой, а другие чувства высмеивает и лишает свободы. Поэтому тот, кто любит, любит и не знает ничего другого. А Тот, Кого почитают и перед Кем изумляются, все же любит скорее, чтобы его любили. Жених и невеста - они и есть жених и невеста. И какая необходимость или связь существует между супругами, кроме как быть любимыми и любить?

"Подумайте также, что Жених не только любит, но и очень любит. Является ли Он также и честью? Я так не читал. Я читал, что Бог есть любовь; но не то, что Он есть честь или достоинство. Бог действительно требует, чтобы Его боялись как Господа, чтобы Его почитали как Отца и чтобы Его любили как Жениха. Что превосходит все остальное? Безусловно, любовь. Без нее страх - наказание, а честь - бесчестье. Страх рабский до тех пор, пока его не укротит любовь; а честь, которая не проистекает из любви, - это преклонение. Только Богу принадлежат честь и слава; но Он не примет ни того, ни другого, если они не будут приправлены медом любви.

"Любовь не ищет ни причины, ни плода вне себя. Я люблю, потому что люблю; я люблю, чтобы любить. Любовь - великая вещь. Среди всех движений, ощущений и привязанностей души это единственная, в которой существо может вернуться к своему Автору. Если Бог гневается на меня, неужели и я буду гневаться на Него? Нет, я буду бояться, трепетать и умолять. Если Он обвинит меня, я не стану выдвигать встречных обвинений, но буду ходатайствовать перед Ним. Если Он будет судить меня, я не буду осуждать, а буду поклоняться. И когда Он спасает меня, Он не просит, чтобы меня спасали; и Тот, Кто освобождает всех, не просит, чтобы его освобождали от кого-либо. Точно так же, если Он повелевает, я повинуюсь, а не приказываю Ему. Теперь посмотрите, как по-другому обстоит дело с любовью. Ведь когда Бог любит, Он желает только, чтобы Его любили; Он любит не иначе, как для того, чтобы Его любили, зная, что любящие благословлены самой любовью.

"Великое дело - любовь; но в ней есть свои ступени. Невеста стоит на вершине. Сыновья любят, но они думают о своем наследстве. Боясь потерять его, они почитают, а не любят того, от кого ожидают его. Любовь вызывает подозрение, когда ее голос завоевывается надеждой на выгоду. Она слаба, если прекращается или ослабевает, когда эта надежда исчезает. Она нечиста, если желает чего-то другого. Чистая любовь не корыстна: она не обретает силу от надежды и не ослабевает от недостатка доверия. Эта любовь принадлежит Невесте, потому что она есть то, что она есть, благодаря любви. Любовь - единственная надежда и интерес Невесты. В ней Невеста изобилует, а Жених доволен. Он не ищет ничего другого, как и она не ищет ничего другого. Поэтому он - Жених, а она - Невеста. Супругам принадлежит то, чего не может достичь никто другой, даже сын. Человеку заповедано почитать отца и мать, но о любви ничего не сказано. Это не потому, что родители не должны быть любимы своими сыновьями; но потому, что сыновья скорее должны почитать их. Честь царя требует осуждения; но любовь Жениха - ибо Он есть любовь - требует лишь ответной любви и веры.

"Отказавшись от всех других привязанностей, Невеста полагается на одну лишь любовь и отвечает взаимностью. И когда она изливает всю себя в любви, что это такое по сравнению с нескончаемым потоком этого фонтана? Любящий и Любовь, душа и Слово, Невеста и Жених, тварь и Творец - не равны по изобию, как жажда не равна фонтану. Что же тогда? Неужели она отчаялась, и обет будущей Невесты оказался пустым? Неужели желание этой пышущей жаждой, пыл этой любящей любовью, доверие этой доверчивой невесты будут сбиты с пути,

потому что она не может идти в ногу с гигантом, в сладости соперничать с медом, в мягкости с Агнцем, в белизне с Лилией, в яркости с Солнцем, в любви с Тем, Кто есть любовь? Нет. Ибо хотя тварь любит меньше, потому что она меньше, но если она любит всем своим существом, то там, где есть все, нет недостатка ни в чем. Поэтому, как я уже сказал, любить - значит вступать в брак; ибо никто не может так любить и при этом быть мало любимым, а в обоюдном согласии заключается полный и совершенный брак"[505].

Кто не удивлялся тому, что брачные отношения должны составлять столь значительную часть символики, с помощью которой монахи и монахини выражали любовь души к Богу? Исторически это можно отнести к наставлению Павла: "Мужья любите своих жен, как Христос возлюбил Церковь"; еще более мощно это было заимствовано из Песни Песней. Но за пределами этих почти привнесенных влияний, разве не чувствовали и не знали святые священники, монахи, монахини, что брак - это великие человеческие отношения? Поэтому они черпали из него наиболее адекватную аллегорию общения души со своим Создателем: по-разному, в зависимости от пола, с большим чувством и даже с непристойными фантазиями, они думали и чувствовали любовь Бога на путях супружеского союза или даже брачной страсти[506].

ГЛАВА XVIII

СВ. ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ[507]

Через двадцать девять лет после смерти святого Бернарда в умбрийском городке Ассизи родился Франциск. Год был 1182-й. Четвертого октября 1226 года, на сорок пятом году жизни, этот самый любящий и самый любимый из средневековых святых испустил свой последний вздох в маленькой церкви Портиункула, расположенной в тени того же холмистого города.

Из всех средневековых святых Бернард и Франциск произвели самое сильное впечатление на свое время. Ни один из них не был в первую очередь интеллектуальной силой - Франциск не стал бы тем, кем он был, если бы не детские качества ума, которые никогда не покидали его. Сила этих людей проистекала из их личностей и *vivida vis* (их современники сказали бы - Божья благодать), проявлявшейся в каждом слове и поступке. Власть Бернара более непосредственно зависела от условий его эпохи, а его влияние было более ограниченным по продолжительности.

Причину этого искать далеко не надо. Оба человека были представителями Средневековья, даже тех десятилетий, в которые они жили. Но сила Бернарда заключалась в среде, в которой он работал, и в зле, против которого он боролся: развращение духовенства, ереси, расколы и политические разногласия, война Христа с Магометом - все это имело жизненно важное значение для его времени, но должно было измениться и пройти.

Франциск, напротив, не был занят ничем из перечисленного. Он не был бичом клерикальной коррупции, не был бичом чего бы то ни было; он не знал ни ереси, ни раскола, ни политики, ни войны; в истории его жизни нет даже далекого отголоска Альбигойского крестового

похода или конфликта между папой и императором. Его жизнь кажется оторванной от особых условий своего времени; она не удерживается в них и не принуждается ими, а лишь подчиняется своему внутреннему импульсу. Ведь его не занимали ни проблемы Италии и Германии, ни Южной Франции в первой четверти XIII века, когда де Монфор обрушивал ортодоксальный и жестокий север на справедливые, но еретические провинции Лангедока, когда Иннокентий III отлучал от церкви Оттона IV, а Фридрих II раскрывался как самый опасный враг папства, которого оно еще знало. Проходящие потрясения и опасности того времени не касались этой жизни; он ничего не знал обо всем этом. Он не рассматривал итальянцев, французов и немцев XIII века; он был очарован людьми как людьми, бессловесными животными как существами, даже растениями и камнями как сосудами Божьей красоты или символами Его Слова; прежде всего он был поглощен Христом, который принял на себя человечество ради него, страдал за него, умер за него, и который теперь вокруг, над ним, внутри него, вдохновлял и направлял его жизнь.

Жизнь Франциска не была ограничена обстоятельствами; ее влияние не ограничивалось тринадцатым веком. Его жизнь причастна к вечному и вселенскому, и в грядущие времена она может двигать людьми так же просто и непосредственно, как обращала сердца людей к любви в те годы, когда Франциск ступал по грубым камням Ассизи.

С другой стороны, Франциск был средневековым, чтобы придать конкретную форму и цвет тем элементам универсальной мужественности, которые были присущи ему. Он был средневековым в законченном и завершенном виде; среди средневековых людей он, возможно, представляет собой наиболее отчетливую и идеально последовательную индивидуальность. Он - Франциск Ассизский, родившийся в 1182 году и умерший в 1226-м, и никто другой, кто когда-либо жил либо там и тогда, либо в другом месте и в другое время. Он - Франциск Ассизский в совершенстве и всегда, человек, представляющий собой полное художественное единство, никогда не проявляющий поступков, слов или побуждений, не соответствующих самому себе.

С несколько иной точки зрения мы можем понять, насколько он был совершенной личностью и в то же время идеальным средневековым типом. В его характере не было ни одного элемента, который не был бы усвоен и превращен в Франциска Ассизского. Предшествующие и внешние влияния способствовали созданию этого Франциска. Но, войдя в него, они перестали быть тем, чем были; они изменились и стали Франциском. Например, в нем не было ничего античного, ни единой крупинки классического наследия; если же его что-то и задевало - например, радостная любовь к жизни и окружающему миру, - то это влияние переставало быть в нем чем-то отчетливым; оно становилось им самим. Точно так же, что бы он ни знал об Отцах и обо всем догматическом достоянии и церковной традиции Церкви, это тоже было переделано во Франциске. Очевидно, что такая всепоглощающая и преобразующая индивидуальность не могла существовать в те ранние века, когда незрелый средневековый мир перенимал свое великое наследие от языческой и христианской античности - в те века, когда люди могли лишь поворачивать свое наследие мысли и знания то в одну, то в другую сторону, нарушать, искажать и перестраивать его. Такая индивидуальность, как Франциск, могла существовать только в кульминационный момент Средневековья, в период его наибольшей силы и наибольшего отличия, когда оно мастерски изменило по своему вкусу все, что получило от прошлого, и превратило свои преобразованные приобретения в себя.

Франциск относится к этому грандиозному средневековому климаксу. Средневековье больше не находилось в стадии перехода от античности; оно достигло ее; оно было самым собой. Стороны этого характерного средневекового развития и нравов выражаются во

Франциске - воистину, это Франциск. В нем воплотился дух романтики. Роланд, Оливер, Карл Великий (он из "*Chansons de geste*"), рыцари Круглого стола - это часть Франциска; его первые ученики - его паладины. И снова, вместо императора или паладина, он сам становится *жонглером, жокулятором Деи* (Божьим менестрелем).

И из всего, чем стал Франциск, самым великим был Христос. Он не принял теологию Августина, не принял Христа, переданного переходными веками раннему Средневековью, не принял Христа церковной иерархии. Он взял Иисуса из Евангелия, или, по крайней мере, те элементы жизни и учения Иисуса, которые он чувствовал и понимал. Франциск строил свою жизнь на основе своего понимания Христа и Его учения. Так поступали многие другие святые; в сущности, так должны стараться поступать все христиане. Франциск осуществил это с полнотой и силой; он создал новую жизнь Христа; жизнь Христа, частичную и уменьшенную по сравнению с широтой и равновесием оригинала, но истинную и живую. Сам Франциск чувствовал, что вся его жизнь была направлена и вдохновлена Христом, и что даже из-за его собственной незначительности Христос избрал его, чтобы вновь явить истинную евангельскую жизнь - но избрал действительно его[508].

Хотя жизнь Франциска выглядит как бы оторванной от больших политических и церковных движений того времени, она дает представление о путях и делах жителей Ассизи. Мы видим их ревность и ссоры, их войну с Перуджей, а также их деревенскую готовность посмеяться над необычным и непонятным; или нас поражают примеры тупого упрямства и нетерпимости, которые часто характерны для небольшой общины. И снова мы видим в некоторых из этих горожан открытую и быструю импульсивность, которая при виде любви может перерасти в влюбленность. Казалось бы, самым суровым и невозможным человеком в городе был Питер Бернардоне, зажиточный торговец, дела которого часто уводили его из Ассизи, а нередко и во Францию.

Бернардоне питал пристрастие ко всему французскому, и ребенка, родившегося у его жены во время его отсутствия во Франции, он по возвращении назвал Франциском, хотя мать дала ему имя Джон. Мать, которую звали Пика, возможно, была провансальской или французской крови. Судя по всему, образование, полученное Франциском в детстве, было в равной степени французским и итальянским. На протяжении всей своей жизни он не утратил привычки петь французские песни, которые сочинял сам[509].

Биографы утверждают, что Франциск был вскормлен в мирском тщеславии и наглости. Его темперамент влек его к первому, но удерживал от второго. И хотя он любил веселиться со своими друзьями, его всегда отличала обходительная любезность по отношению к бедным и богатым. Врожденная щедрость также была присуща ему, и он любил тратить деньги, расхаживая со своими спутниками по Ассизи, распевая веселые хоры и сам возглавляя веселье. Бернардоне не возражал против того, чтобы его сын тратил деньги так, что другие восхищались им и считали его родителей богачами; в то время как Пика постоянно повторял, что когда-нибудь он станет сыном Божьим по благодати. В этих весельях Франциска, которые, мы можем быть уверены, не были запятнаны никакой грубой распущенностью, прослеживается жилка веселой фантазии. Жизнь Франциска как святого особенно свободна от монашеской наглости, свободна, то есть от болезненного заикливания на чувственных вещах; это показывает, что в нем не было реакции или потребности в реакции против какой-либо юношеской распущенности, и свидетельствует о чистоте его необращенных лет[510].

В те дни Франциск любил, чтобы им восхищались и хвалили. Он был одержим романтикой и тщеславием воображения. Дорогие одежды приводили его в восторг, он мечтал о еще более королевских развлечениях и предвкушал грядущие великие дела. В его голове роились

романтические образы: рыцарь, по крайней мере; почему бы не паладин, которым должен восхищаться весь мир? Так он мечтал и так исполнял свои прихоти, как мог, на маленькой сцене Ассизи; ведь Франциск был поэтом, и поэтом даже больше на деле, чем на словах. Он был наделен утонченной фантазией и выполнял ее веления, не сомневаясь. Его жизнь должна была стать почти беспримерным вдохновением для искусства, потому что сама по себе была поэмой благодаря неизменному воплощению замыслов пылкого и прекрасного воображения.

Началась война с Перуджей, очень жестоким городом; и ассизские кавалеры, среди которых был и Франциск, оказались в темницах своих соседей. Некоторые там унывали, но только не Франциск. Ведь в эти беспечные дни он всегда был весел и шутлив, как и впоследствии всю свою святую жизнь радовал непобедимым весельем духа. Так Франциск смеялся и шутил в тюрьме, пока его сокамерники не сочли его сумасшедшим, что ничуть не беспокоило его, поскольку он ответил радостным хвастовством, что когда-нибудь его будет обожать весь мир. Он показал еще одну сторону своей врожденной натуры, когда проявил доброту к одному из пленников, которого все остальные ненавидели, и попытался примирить с ним своих товарищей.

Вскоре после освобождения из этого двенадцатимесячного плена паруса духа Франциска стали наполняться еще большими надеждами, а затем странно колебаться. После лишений перуджийской тюрьмы он, естественно, заболел. Когда он поправился и стал передвигаться с помощью посоха, прелесть полей и виноградников перестала его радовать. Он удивлялся себе и подозревал, что его прежние удовольствия были глупостью. Но не так-то просто было расстаться с прежней жизнью, и мысли Франциска вновь потянулись к славе этого мира; некий дворянин из Ассизи собирался отправиться в поход в Апулию, чтобы снискать славу и выгоду, и Франциск загорелся желанием поехать с ним. Ночью ему приснилось, что дом его отца с грудami тканей и прочей утвари заполнен мечами и копьями, сверкающими щитами, шлемами и нагрудными пластинами. Он проснулся в экстазе радости от великой славы, которую предвещал этот сон. Затем он пышно снарядился, облачился в великолепные одежды, украсил себя ярким оружием, новыми доспехами и амуницией и в положенный срок отправился в путь вместе со своими товарищами по приключению.

И снова он дрогнул. Не доезжая до Сполето, он остановился, покинул компанию, повернул назад, на этот раз сильнее побуждаемый искать то, что должен был любить всю жизнь. Ему было около двадцати трех лет. Ему было свойственно любить все: славу и аплодисменты, власть, возможно, и радость; но он еще не любил достойно. Теперь Господь звал его, голос сначала звучал не очень уверенно, но становился все сильнее. Франциск, похоже, увидел видение, в котором суeta его привязанностей стала очевидной, и он понял, что следует за слугой, а не за Господом. Его сердце ответило: "Господи, что Ты хочешь, чтобы я делал?" И тогда видение показало ему, что он должен вернуться, поскольку он неправильно понял свою прежнюю мечту об оружии. Когда Франциск проснулся, он усердно размышлял над этими вопросами.

Подобные духовные переживания невозможно передать, даже если человек попытается рассказать о них. Но мы знаем, что если раньше Франциск отправлялся в путь с радостью, ожидая мирской славы, то теперь он вернулся с ликованием, чтобы ожидать воли Господа, как она будет ему показана. Факты и их последовательность в биографиях несколько перепутаны.

По возвращении в Ассизи его товарищи, похоже, выбрали его повелителем своих празднеств; он снова устроил веселый пир; но когда они отправились в путь, радостно распевая, Франциск молча шел позади них, держа в руках свой маршальский посох. Мысли о Господе снова пришли и отвлекли его внимание: он сладко думал о Господе и мерзко - о себе. Вскоре его находят снабжающим нищие часовни всем необходимым для приличной службы; уже в отсутствие отца он наполняет свой стол нищими; уже преодолевает свой привередливый нрав, заставляет себя обмениваться поцелуем мира с прокаженными и целует синюшные руки, в которых давит милостыню.^[511] Кажется, он побывал в соборе Святого Петра в Риме, где, стоя перед алтарем, ему показалось, что князя апостолов чествуют ничтожными приношениями. Тогда он по-своему, по-княжески, высыпал содержимое своего кошелька, к всеобщему удивлению. Затем, выйдя за пределы церкви, он надел одежду нищего и попросил милостыню.

Таким поведением Франциск показал себя поэтом и святым. Воображение требовалось, чтобы представить себе эти крайности, эти совершенные поступки, совершенные в том, что они осуществляют прекрасную мысль до ее исполнения и не допускают ничего, что могло бы помешать ее совершенному осуществлению. Так Франциск бросает все, что у него есть, и не мерит своего имущества; он надевает одежду нищего и просит милостыню; он целует руки прокаженных, ест с ними из одной чаши - поступки, совершенные в единственности их исполнения святого побуждения, поступки, которые также прекрасны. Это примеры одержимости святой идеей великой духовной красоты, одержимости настолько полной, что нелепые или отвратительные сопутствующие факторы реализации служат лишь для того, чтобы подчеркнуть красоту святой мысли, исполненной в совершенстве.

Однажды в Ассизи, проходя мимо церкви святого Дамиана, Франциск был вынужден зайти в нее для молитвы. Когда он молился перед Распятием, образ, казалось, сказал: "Франциск, разве ты не видишь мой дом в руинах? Восстанови его для меня". И он ответил: "С радостью, Господи", думая, что речь идет о маленькой часовне святого Дамиана. Преисполненный радости, ощутив в душе Распятие, он разыскал священника и дал ему денег, чтобы тот купил масло для лампы перед Распятием. Этот день навсегда запомнился Франциску в его хождении с Богом. Его путь потерял свои повороты; он видел перед собой свою жизнь ясной, радостной и полной слез любви. С того часа сердце его было так изранено и расплавлено воспоминанием о страстях Господа, что отныне, пока он жил, он носил в своем сердце знаки Господа Иисуса". Его снова видели идущим возле Портиункулы и громко рыдающим. На расспросы священника он отвечал: "Я оплакиваю страсти Господа моего Иисуса Христа, и не стыдно мне идти с плачем по миру! Часто, когда он вставал с молитвы, глаза его наливались кровью, потому что он так горько плакал"^[512].

По-видимому, именно после этого видения в церкви Святого Дамиана Франциск отправился верхом в Фолиньо, взяв с собой куски ткани, которые он там продал, а также свою лошадь. Обрато он вернулся пешком и, найдя изумленного священника святого Дамиана, благочестиво поцеловал ему руки и предложил деньги. Когда, опасаясь Бернардоне, священник не принял их, Франциск бросил их в ящик. Однако он убедил священника позволить ему остаться там.

Что думал Бернардоне об этом своем сыне, остается только догадываться. Эпизод со святым Дамианом довел отношения между ними до кризиса. Он пришел искать сына, и Франциск убежал в пещеру, где провел месяц в слезах и молитвах к Господу, чтобы его освободили от преследований отца и он смог исполнить свои обеты. Постепенно к нему вернулись мужество и радость, и он вышел из пещеры и направился в город. Его бывшие знакомые преследовали его с насмешками и камнями, как сумасшедшего, настолько жалким был его

вид после пребывания в пещере. Он ничего не ответил, лишь возблагодарил Бога. Шум дошел до отца, который выскочил на улицу, схватил сына, избил его и запер в доме. Из этого плена он был освобожден матерью в отсутствие мужа и снова отправился в монастырь святого Дамиана.

Вскоре после этого вернулся Бернардоне и хотел предать Франциска суду городских судей за расточительство своего достояния; но сын отверг их юрисдикцию, как слуга Божий. Они с радостью передали дело епископу, который посоветовал Франциску вернуть деньги, принадлежавшие его отцу. Последовавшая за этим сцена стала известна благодаря кисти Джотто. *Три спутника* рассказывают о ней следующим образом:

"Тогда встал человек Божий, обрадованный и утешенный словами епископа, и, принеся деньги, сказал: "Господин мой, я хочу вернуть ему не только деньги, которые принадлежат ему, но и одежду, и с радостью". Затем, войдя в покои епископа, он снял с себя одежду и, положив на нее деньги, снова вышел перед ними нагим и сказал: "Слушайте все и знайте. До сих пор я называл Пьетро Бернардоне своим отцом; но поскольку я решил служить Богу, я возвращаю ему деньги, о которых он беспокоился, и эту одежду, которую я имел от него, желая только говорить: "Отец наш, сущий на небесах", а не "отец Пьетро Бернардоне"". Оказалось, что Божий человек уже тогда носил под своей яркой одеждой шерсть. Его отец, разгневанный, забрал деньги и одежду. Когда он уносил их в свой дом, те, кто видел это зрелище, были возмущены тем, что он не оставил ни одной одежды для своего сына, и проливали слезы от жалости к Франциску. Епископ был восхищен постоянством Божьего человека, обнял его и накрыл своим плащом"[513].

Таким образом, Франциск действительно стал нагим для мира. С радостью он поспешил обратно в монастырь святого Дамиана; там он приготовил себе одеяние отшельника, в котором снова отправился по улицам города, восхваляя Бога и прося камни для восстановления церкви. По дороге он кричал, что тот, кто даст один камень, получит одну награду, тот, кто даст два, - две, а тот, кто даст больше, получит столько же наград, сколько камней. Многие смеялись над ним, считая его сумасшедшим; но другие были тронуты до слез видом того, кто из легкомысленного и тщеславного так быстро опьянел от Божественной любви.

Франциск стал нищим из любви к Христу, стремясь подражать Тому, Кто, родившись нищим, жил бедно и не имел, где приклонить голову. Он не только выпрашивал камни для восстановления собора Святого Дамиана, но и стал ходить из дома в дом с миской, чтобы выпросить себе еду. Обнаженный перед всеми, он выбрал "святую нищету", "женскую нищету"[514] для своей невесты. Он был полон желания подражать Христу и исполнять Его слова в точности. Согласно "*Трем спутникам*", когда блаженный Франциск завершил строительство церкви святого Дамиана, он был одет в отшельническую одежду и носил посох; на ногах у него была обувь, а вокруг него - пояс. Но однажды, слушая слова Иисуса, сказанные ученикам, когда Он посылал их на проповедь, не брать с собой ни золота, ни серебра, ни кошелька, ни хлеба, ни посоха, ни обуви, ни двух плащей, Франциск с радостью сказал: "Это то, что я желаю исполнить всеми силами"[515].

Буквальное подражание некоторым конкретным евангельским примерам и безусловное исполнение некоторых специально предназначенных для этого наставлений Христа характеризуют понимание Франциском своего Господа. Примером тому служит история обращения первого ученика Франциска, рассказанная *тремя спутниками*:

"Когда истина простой жизни и учения блаженного Франциска стала очевидной для многих, спустя два года после его собственного обращения, некоторые люди были побуждены к

покаянию его примером, и их потянуло бросить все и объединиться с ним в жизни и одежде. Первым из них был Бернар святой памяти, который, размышляя о постоянстве и рвении блаженного Франциска в служении Богу, о том, с каким трудом он ремонтировал разрушенные церкви и вел тяжелую жизнь, хотя и был нежно воспитан, решил раздать свое имущество среди бедных и прилепиться к Франциску. Поэтому однажды он тайно подошел к Божьему человеку и рассказал о своем намерении, попросив при этом, чтобы тот пришел к нему в такой-то вечер. Не имея до сих пор спутника, блаженный Франциск возблагодарил Бога и очень обрадовался, тем более что мессер Бернард был человеком образцовой жизни.

"Итак, с ликующим сердцем блаженный Франциск отправился к нему в назначенный вечер и пробыл у него всю ночь. Мессир Бернард, среди прочего, сказал: "Если человек имеет много или мало от своего господина и владеет этим много лет, как он может поступить с тем же самым, что было бы лучше? Блаженный Франциск ответил, что он должен вернуть это своему господину, от которого получил.

"И сказал мессер Бернард: "Поэтому, брат, я хочу распределить, как тебе покажется лучше, все мои мирские блага из любви к моему Господу, который даровал их мне".

"На что святой сказал: "Утром мы пойдем в церковь и узнаем из тамошней копии (кодекса) Евангелий, как Господь учил Своих учеников".

"Итак, встав утром, с неким другим по имени Петр, который также желал стать братом, они отправились в церковь святого Николая близ пьяццы города Ассизи. И, начав молиться (поскольку они были простыми людьми и не знали, где найти евангельский текст об отречении от мира), они благочестиво просили Господа, чтобы Он соизволил явить им Свою волю при первом открытии Книги.

"Когда они помолились, блаженный Франциск, взяв в руки закрытую книгу, преклонив колени перед алтарем, открыл ее, и взор его прежде всего упал на это наставление Господа: "Если хочешь быть совершенным, пойди, продай все, что имеешь, и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах". Блаженный Франциск очень обрадовался и воздал благодарение Богу. Но поскольку этот истинный наблюдатель Троицы желал быть уверенным в троекратном свидетельстве, он открыл Книгу во второй и третий раз. Во второй раз он прочитал: "Ничего не бери с собой в дорогу", а в третий: "Кто хочет идти за Мною, пусть отвергнется себя".

"При каждом открытии Книги блаженный Франциск благодарил Бога за божественное подтверждение его цели и давно задуманного желания, а затем сказал Бернарду и Петру: "Братья, это наша жизнь и наше правило, а также жизнь и правило всех, кто пожелает присоединиться к нашему обществу. Итак, идите, и как вы слышали, так и делайте".

"Мессир Бернард ушел (он был очень богат) и, продав свое имущество и собрав много денег, раздал их бедным города. Петр также по мере сил следовал божественному наставлению. Они оба приняли обряд, который принял Франциск, и с того часа жили с ним по образцу (*formam*) святого Евангелия, показанного им Господом. Поэтому блаженный Франциск сказал в своем Завещании: "Сам Господь открыл мне, что я должен жить по образцу (*formam*) святого Евангелия"[516].

Слова, которые встретились взгляду Франциска, когда он впервые открыл эту книгу Евангелия, почти за тысячу лет до его времени привели святого Антония в Фиваидскую пустыню. И все же не стоит считать позднюю историю плодом подражания легенде. В

рассказах Франциска можно найти и другие примеры буквального восприятия им Евангелий[517].

После шага, предпринятого Бернардом и Петром, к Франциску быстро присоединились другие, и через некоторое время небольшая компания поселилась в заброшенной хижине в Риво-Торто, недалеко от Ассизи. Через двенадцать месяцев или больше они перебрались в маленькую церковь Санта-Мария-де-Портиункула (Святой Марии из маленькой части).[518] Тем временем Франциск побывал в Риме и получил от великого Иннокентия III папское разрешение на свой скромный образ жизни. Трудно описать радость этих первых евангельских дней братьев: они приходят и уходят, молятся и трудятся; все исполнено радости; *gaudium, jucunditas, laetabantur* - такие слова сменяют друг друга в рассказах о первых днях. Их любовь была полной; они с радостью отдали бы свои тела на муки или смерть не только ради любви к Христу, но и ради любви друг к другу; они были основаны и укоренены в смирении и любви; жизнь самого Франциска была песней радости, когда он шел, воспевая (всегда *галдя*) и преисполняясь любовью и ее радостными молитвами и слезами. Какая радость может быть больше, чем его; он отдал себя Господу и был принят. Однажды он удалился для созерцания, и когда он молился: "Боже, будь милостив ко мне, грешнику", в его сердце разлилась невыразимая радость и сладость. Он начал отстраняться от самого себя; тревоги и страхи, которые заронило в его сердце чувство греха, рассеялись, и им овладела уверенность в отпущении грехов. Его ум расширился, и радостное видение заставило его казаться другим человеком, когда он вернулся и с радостью сказал братьям: "Утешайтесь, возлюбленные мои, и радуйтесь в Господе. Не огорчайтесь, что вас так мало. Пусть не смущает вас ни моя, ни ваша простота, ибо мне было показано от Господа, что Бог сделает из вас великое множество и умножит вас до пределов земли. Я видел великое множество людей, приходящих к нам, желающих принять привычку и правила нашей благословенной религии; и шум от них стоит у меня в ушах, когда они приходят и уходят по велению святого послушания; и я видел, что пути заполнены ими от каждого народа. Идут французы, спешат испанцы, бегут немцы и англичане, и множество говорящих на иных языках"[519].

Жизнь Франциска до сих пор была поэмой, и такой же она должна была быть до конца, ибо, хотя планам святого могли помешать мудрость и слабость людей, его слова и поступки не переставали воплощать изысканные замыслы его души. Но с этого времени объем его жизни становится слишком большим, чтобы мы могли его проследить, охватывая далеко не простую историю первых десятилетий его ордена. Наша цель - проследить его личность, его любовь к Богу, людям и всему роду.

Ум Франциска был столь же прост, сколь одиноким было его сердце. У него не было ярко выраженных интеллектуальных интересов, поскольку ничто не привлекало только его менталитет.[520] В его сознании все было связано с его образом жизни, его тосками и отвращениями. Все, что не вписывалось в эту католическую связь, скорее отталкивало, чем интересовало его. Поэтому он был не расположен к занятиям, которые не имели ничего общего с более тесным общением человека с Богом и любовью к ближним. "Мои братья, которых ведет любопытство к знаниям, найдут свои руки пустыми в день скорби. Я желал бы, чтобы они скорее укрепились в добродетелях, чтобы, когда придет время скорби, Господь был с ними в их затруднениях - ведь придет время, когда они забросят свои никчемные книги в дыры и углы"[521].

Нравственный нрав Франциска был по-детски прост в своей истинности. Он не мог вынести ни малейшей мысли о том, чтобы казаться иным, чем он есть перед Богом: "Каков человек перед Богом, таков и он, и не более"[522] Однажды в Великий пост он ел пироги,

приготовленные на сале, потому что все, приготовленное на масле, вызывало у него резкое неприятие. Когда Великий пост закончился, он начал свою первую проповедь при стечении народа следующим образом: "Вы пришли ко мне с великой преданностью, считая меня святым человеком, но я признаюсь перед Богом и перед вами, что в этот Великий пост я ел пироги, приготовленные на сале"[523] В другой раз, когда в тяжелой болезни он несколько превысил то немногое, что позволял себе, он встал, все еще трясясь от лихорадки, и пошел проповедовать народу. Когда проповедь закончилась, он на мгновение удалился и, предварительно потребовав от сопровождавших его монахов обещания послушания, сбросил с себя плащ, обвязал вокруг пояса веревку и велел им протащить его нагим перед народом и там посыпать его лицо пеплом; все это было сделано плачущими монахами. Затем он признал свою вину перед всеми"[524].

Франциск получал радость от послушания и смирения. Одним из мотивов его отказа от поста главы ордена было желание иметь начальника, которому он мог бы подчиняться.[525] Как бы его ни мучили недостатки и развращенность Церкви, он всегда был послушен и благоговееен. У него не было мыслей о революции, но была надежда очистить все. Однажды некоторые братья сказали ему: "Отец, разве ты не видишь, что епископы не дают нам проповедовать и держат нас целыми днями без дела, прежде чем мы сможем возвестить слово Божье? Не лучше ли получить эту привилегию от Папы, чтобы было спасение душ?"

"Вы, братья минориты, - отвечал Франциск, - не знаете воли Божией и не позволяете мне обратить весь мир, что есть воля Божия; ибо я хочу прежде всего через святое послушание и благоговение обратить прелатов, которые, видя нашу святую жизнь и смиренное благоговение к ним, будут умолять вас проповедовать и обращать народ, а призывать народ слушать вас гораздо лучше, чем ваши привилегии, которые влекут вас к гордыне. Что касается меня, то я желаю этой привилегии от Господа, чтобы никогда не иметь никаких привилегий от людей, кроме как оказывать всем почтение и через послушание нашему святому правилу жизни обращать человечество больше примером, чем словом"[526].

И снова он сказал братьям: "Мы посланы, чтобы помогать духовенству в спасении душ, и то, чего в них не хватает, должно быть восполнено нами. Знайте, братья, что приобретение душ наиболее угодно Богу, и это мы можем получить лучше миром с духовенством, чем раздором. Если они препятствуют спасению народа, месть принадлежит Богу, и Он воздаст в свое время. Поэтому будьте покорны прелатам и следите за тем, чтобы не возникала ревность. Если вы будете сынами мира, то приобретете и духовенство, и народ, и это будет более угодно Богу, чем приобретать только народ, злословя духовенство. Прикрывайте их промахи и восполняйте их недостатки; и когда вы это сделаете, будьте еще более смиренными"[527].

Так Франциск полюбил *sancta obedientia*, как он это называл. Как мудрый строитель, он опирался на камень, а именно на совершенное смирение и нищету Сына Божьего; и из-за собственного смирения он назвал свою компанию миноритами ("меньшими" братьями).[528] Для себя он считал, что больше всего должен радоваться, когда люди поносят его и выставляют на позор, а не когда они почитают и уважают его.[529]

Прежде всего он любил свою "госпожу бедность" и не мог сказать достаточно, чтобы впечатлить своих последователей ее достоинством и красотой, а также достоинством и благородством прошения милостыни ради любви к Господу.[530] Как высокородную даму, бедную и прекрасную, он видел ее в видении, посреди пустыни, и достойную быть обвенчанной королем.[531] В ранние времена, когда братья были маленькой группой, Франциск ходил и просил милостыню для всех. Он так любил их, что боялся требовать того, что могло бы их опозорить. Но когда труд был слишком велик для одного человека, такого

нежного и слабого, он сказал им: "Возлюбленные братья и дети мои, не стыдитесь подавать милостыню, ибо Господь ради нас обнищал в этом мире, по примеру Которого мы избрали истинную бедность. Ибо это наше наследие, которое Господь наш Иисус Христос достиг и оставил нам и всем, кто по Его примеру желает жить в святой бедности. Истинно говорю вам, что многие мудрые и благородные мира сего присоединятся к этой общине и сочтут за честь и благодать ходить за милостыней. Поэтому смело и с радостным сердцем просите милостыню с Божиим благословением; и более свободно и радостно просите милостыню, чем тот, кто предлагает сто денег за одну монету, поскольку тем, у кого вы просите милостыню, вы предлагаете любовь Бога, говоря: "Сделайте нам милостыню ради любви Господа Бога", в сравнении с которой небо и земля - ничто"[532].

Для Франциска все добродетели были святыми (*sancta obedientia, sancta paupertas*). Праведность, доброта, благочестие заключались в подражании и послушании Господу. Какое счастье было любить Христа и быть любимым Им! Какая вечность блаженства ожидала христианскую душу! Поступать правильно, подражать Христу, слушаться и любить Его - это привилегия. Может ли это быть иначе, чем радостью? Действительно, это следование за Христом настолько благословенно, что если не радоваться ему постоянно, то это означает некий провал в послушании и любви. Многие одобрили эту христианскую логику; но осознать ее в своем сердце и проявить в своей жизни - такова была необыкновенная благодать Франциска Ассизского. Его сердце всегда пело Господу; его любовь с радостью изливалась на ближних; его очарованный дух радовался каждой твари. Евангелие этого нового евангелиста пробуждало сердца людей к любви и радости. Ничто так не радовало его, как видеть, как его сыновья радуются в Господе; и ничто так не могло вызвать его нежный упрек, как печальный лик.

"Однажды, когда блаженный Франциск находился в Портиункуле, по дороге шел некий добрый нищий, возвращавшийся из Ассизи просить милостыню, и он шел, восхваляя Бога высоким голосом и с большим весельем. Когда он приблизился, Франциск услышал его, выбежал и встретил его на пути, и с радостью поцеловал его плечо, на котором тот нес кошелек с дарами. Затем он поднял кошелек и положил его на свое плечо, и так пронес его внутри, и сказал братьям: "Так я хочу, чтобы мои братья уходили и возвращались с милостыней, радостные и веселые и восхваляющие Бога""[533].

"Помимо молитвы и богослужения, блаженный Франциск был очень ревностен в том, чтобы постоянно сохранять внутреннюю и внешнюю духовную радость. И это он особенно лелеял в братьях, порицая их за печаль и уныние. Ибо он говорил, что если раб Божий будет стараться сохранять внутри и снаружи духовную радость, которая истекает из чистоты сердца и приобретается через молитвенную преданность, то дьяволы не смогут причинить ему вреда, ибо они говорят: Пока раб Божий радостен в скорбях и благополучии, мы не можем войти в него и повредить ему..... Врагу нашему и членам его подобает печалиться, а нам всегда радоваться и веселиться в Господе"[534].

Так радостный нрав его юных необращенных дней перешел в его святую жизнь, первоисточником восторга в которой был Христос.

"Опьяненный любовью и жалостью Христа, блаженный Франциск иногда совершал такие поступки, когда сладчайшая мелодия духа внутри него, кипящая вовне, издавала звуки на французском языке, и напряжение божественного шепота, которое его ухо тайно воспринимало, вырывалось наружу в радостной французской песне. Он брал палку и, держа ее за левую руку, другой палкой в правой руке делал вид, будто проводит смычком по

скрипке (*viellam*), и соответствующими жестами пел по-французски о Господе Иисусе Христе. Наконец эта пляска заканчивалась слезами, а ликование переходило в жалость к Страстям Христовым. И в этом он продолжал, вызывая вздохи и стоны, поскольку, не обращая внимания на то, что держал в руках, был подвешен к небу"[535].

Франциск был влюбленным с юности; естественно и всегда он любил себе подобных. Но с тех пор, как Христос завладел его сердцем и разумом, его любовь к ближним стала формироваться под влиянием его мыслей и любви к Христу. Отныне любящие поступки Франциска, движущегося среди своих ближних, становятся любящим следованием за Христом. Он видит в каждом человеке характер и личность своего Господа, просит его любви, повелевает, что он должен делать. Он никогда не отказывал и не позволял своим последователям отказывать в том, что просили во имя Христа; но ему было неприятно, когда он слышал, что братья легкомысленно относятся к любви Божьей, и он обличал их, говоря: "Любовь Божия так высока и драгоценна, что к ней не следует обращаться иначе, как с великим благоговением и в крайней нужде"[536].

Такой человек испытывал сильную личную привязанность. Чистой и мудрой была его любовь к Санта-Кларе;[537] а глубокая привязанность к одному из его самых первых и близких последователей трогает нас в его письме к брату Лео. Не все сочинения, приписываемые Франциску, дышат его духом; но мы слышим его голос в этом письме, когда оно завершается: "И если это необходимо для твоей души или для твоего утешения, и ты пожелаешь, мой Лео, прийти ко мне, то приходи. Прощай во Христе".

Любовь Франциска была неизменной в сострадательных словах и делах. Несмотря на холод и болезнь, он отдавал свой плащ по первому требованию, пока назначенный им самим генеральный министр не приказал ему по послушанию не делать этого без разрешения; он следил за тем, чтобы братья не вредили себе постом, хотя сам мало заботился о себе. Однажды он заставил их всех принять участие в трапезе, чтобы один нежный брат, нуждающийся в пище, не был посрамлен, когда остальные постятся. А однажды, рано утром, он тайно привел старого и немощного брата в один виноградник и там ел перед ним виноград, чтобы тот не стыдился делать то же самое ради своего здоровья[538].

Его пример умиротворял сердца разгневанных людей, примирял обиженных с теми, кто их обидел, и возвращал грубиянов на путь кротости. Его поведение, когда он узнал о некоторых разногласиях в Ассизи, иллюстрирует его метод восстановления мира и дружбы.

"После того как блаженный Франциск составил Лауды творений, которые он назвал Кантилем Брата Солнца, случилось, что между епископом и подестой города Ассизи возникли большие разногласия, так что епископ отлучил подесту от церкви, а подеста объявил, что никто не должен ничего продавать епископу, покупать у него или заключать с ним какой-либо договор.

"Когда блаженный Франциск (который теперь был очень болен) услышал это, он был очень тронут жалостью, так как никто не вмешался между ними, чтобы заключить мир. И сказал он своим спутникам: "Великий позор для нас, рабов Божьих, что епископ и подеста так ненавидят друг друга, и никто не вмешивается, чтобы помирить их".

"И вот по этому случаю он сразу же сделал стих в вышеупомянутых Лаудах и сказал:

"Хвала Тебе, Господи, за тех, кто прощает из любви к Тебе, и переносят болезни и скорби.

Блаженны те, кто пребудет в мире,
Ибо Ты, Всевышний, увенчаешь их".

"Тогда он позвал одного из своих спутников и сказал ему: "Пойди к подесте и от моего имени скажи ему, чтобы он пришел в епископский дворец с магнатами города и другими, кого он может привести с собой".

"И когда тот брат уходил, он сказал двум другим своим спутникам: "Пойдите перед епископом и подестой и другими, кто может быть с ними, и спойте песнь Брата Солнца, и я уповаю на Господа, что Он сразу же смирит их сердца, и они вернутся к своей прежней привязанности и дружбе".

Когда все собрались на площади епископата, два брата встали, и один из них сказал: "Блаженный Франциск в своей болезни совершил хвалу Господу из Его творений в похвалу Господу и для назидания ближнего нашего. Поэтому он просит, чтобы вы слушали ее с большим благоговением". И тогда они начали произносить и петь их.

"Подеста поднялся и, сложив руки, внимательно слушал, как будто это было Евангелие Господне; он делал это с величайшим благоговением и со многими слезами, ибо имел большое доверие и преданность к блаженному Франциску.

Когда закончилась молитва Господня, подеста сказал перед всеми: "Истинно говорю вам, что не только мой господин-епископ, которого я желаю и должен считать своим господином, но и если бы кто-либо убил моего брата или сына, я бы простил его". И, сказав так, он бросился в ноги епископу и сказал ему: "Послушай, я готов во всем удовлетворить тебя, как тебе будет угодно, ради любви Господа нашего Иисуса Христа и Его слуги блаженного Франциска".

Епископ, приняв его, поднял руки и сказал: "В силу моего сана мне подобает быть смиренным, и поскольку я по природе вспыльчив, вы должны меня простить". И так с великой добротой и любовью они обнялись и поцеловались.

"Братья были поражены и обрадованы, когда увидели, как с точностью до буквы исполнилось согласие, предсказанное блаженным Франциском. И все присутствующие приписали это как великое чудо заслугам блаженного Франциска, что Господь внезапно посетил их и из такого раздора и скандала принес такое согласие"[539].

Было бы ошибочно ссылаться на какое-то одно благочестивое чувство, на беззаботную любовь святого к животным, птицам и цветам, на его уважение даже к бессмысленным вещам. Однако Фома Челанский, как подобает монашескому биографу, вправе сказать:

"Странствуя по этому миру паломничества и изгнания, этот путник (Франциск) радовался тому, что есть в мире, и не мало. По отношению к князьям тьмы он использовал мир как поле для битвы, но по отношению к Господу он обращался с ним как с ярчайшим зеркалом добра; в тканях он восхвалял Художника, а то, что находил в сотворенных вещах, относил к Создателю; он ликовал над всеми делами рук Господних и в приятном зрелище видел животворящую причину и причину. В красивых вещах он видел то, что было самым прекрасным, как и во всех хороших вещах: Тот, Кто создал нас, лучше всех. По отпечатавшимся на вещах следам он следовал за своим избранником и из всего делал лестницу, по которой можно было добраться до престола. Он обнимал все вещи в чувстве неслыханной преданности, говоря с ними о Господе и увещевая их в Его хвале"[540].

Это было правдой, хотя и не всей правдой. Живые существа говорили Франциску о своем Создателе, а неосвязаемые вещи вызывали у него благоговение своей навязчивостью, ассоциациями с Писанием или символизмом. Но помимо этих мотивов в поэте Франциске жила счастливая любовь к природе. Если природа всегда говорила ему о Боге, то ее прелесть не нуждалась в стимуляции преданности, чтобы быть любимой им. Его чувство к ней повсюду находило чуткость и отзывчивость. Он был словно одержим имажинативным анимизмом, в котором каждый предмет имел душу. Его поступки и слова могут казаться фантастическими, но они никогда не лишены миловидности и красоты[541].

"Окрыленный любовью Божьей, блаженный Франциск прекрасно различал благодать Божью не только в своей собственной душе, но и в каждом существе. Поэтому он испытывал необыкновенную и тоскующую (*viscerosa*) любовь к творениям, и особенно к тем, в которых было что-то от Бога или что-то, относящееся к религии.

"Так, превыше всех птиц он любил маленькую птичку по имени жаворонок (на вульгарном языке - *lodola capellata*) и говорил о ней: "У сестры жаворонка капюшон, как у религиозной, и она смиренная птица, потому что охотно идет по дороге, чтобы найти для себя несколько зерен кукурузы. Даже если она находит их в навозе, она выбирает их и ест. В полете она сладостно восхваляет Господа, так как добрые религиозные люди смотрят на земные вещи свысока, их разговор всегда в небесах, а намерение - восхваление Бога. Ее одежда подобна земле, то есть перьям, и служит примером для религиозных, что они не должны иметь изысканные и бросающиеся в глаза одежды, но такие, которые мерзки по цене и цвету, как земля мерзче других элементов"[542].

Несомненно правдивая история о том, как Франциск проповедовал птицам, известна всем, особенно читателям "*Фьоретти*". Вот как ее рассказывает Фома из Челано: Когда блаженный отец Франциск путешествовал по долине Сполето, он достиг места близ Меваниума, где было множество птиц - голубей, ворон и других видов. Когда он увидел их, то по любви и сладостной привязанности, которую он питал к низшим созданиям, быстро побежал к ним, оставив своих спутников. Когда он приблизился и увидел, что они ждут его, он приветствовал их по своему обыкновению. Удивившись, что они не улетели, он очень обрадовался и смиренно попросил их выслушать слово Божье; среди прочего он сказал им: "Братья мои, летающие, воистину, вы должны славить Господа, Создателя вашего, и любить Его всегда, Который дал вам перья, чтобы одеть вас, и крылья, чтобы летать, и все, что вам нужно. Бог сделал вас благородными среди творений, приготовил вам жилище в чистоте воздуха; и хотя вы не сеете и не жнете, тем не менее, без всякой заботы с вашей стороны, Он защищает и направляет вас".

При этих словах маленькие птички, дивно ликуя, стали вытягивать шеи, расправлять крылья и раскрывать клювы, глядя на него. Он прошел среди них, покрывая их головы и тела Своей мантией. В конце концов он благословил их и крестным знаменем дал им возможность улететь. Вернувшись с радостью к своим спутникам, он все же упрекнул себя за то, что раньше не проповедовал птицам, ведь они так благоговейно внимали слову Божьему. И с того дня он не переставал увещевать всех летающих и ползающих тварей, и даже тварей неощутимых, к хвале и любви их Творца"[543].

Фома также говорит, что больше всех животных Франциск любил ягнят, ведь так часто в Писании смирение нашего Господа уподобляется ягненку. Однажды, когда Франциск проезжал по марте Анконы, он встретил козопаса, пасшего свое стадо коз. Среди них, смиренно и тихо, кормился маленький ягненок. Франциск остановился, увидев его, и, глубоко тронутый, сказал сопровождавшему его брату: "Видишь ли ты эту овечку, которая так

тихо ходит среди коз? Говорю тебе, так Господь наш Иисус Христос ходил кротким и смиренным среди фарисеев и первосвященников. Из любви к Нему я прошу тебя, сын мой, купи со мной эту овечку и выведи ее из среды этих козлов".

Брат также был тронут жалостью. У них не было с собой ничего, кроме жалких плащей, но по дороге попался купец, и у него удалось раздобыть деньги. Возблагодарив Бога и ведя за собой купленных овец, они достигли города Осимо, куда направлялись, и, войдя в дом епископа, были с почетом приняты им. И все же милорд епископ удивлялся овцам, которых Франциск вел с такой нежной любовью. Но когда Франциск изложил притчу из своей проповеди, епископ тоже был тронут и возблагодарил Бога.

На следующий день они решили, что делать с овцой, и отдали ее монахиням монастыря святого Северинуса, которые приняли ее как великое благо, данное им от Бога. Долго ухаживали они за ней, а со временем соткали из ее шерсти плащ, который послали блаженному Франциску в Портиункулу во время собрания капитула. Святой принял его с радостью, поцеловал и попросил всех братьев радоваться вместе с ним^[544].

Челано также рассказывает, как Франциск любил траву и виноградники, камни и леса, и все прекрасное в полях, также ручьи, землю, огонь и воздух, и называл каждую тварь "братом";^[545] также как он не гасил пламя лампы или свечи, как он благоговейно ходил по камням, и был осторожен, чтобы не повредить ни одно живое существо.^[546]

Существуют два документа, которые оба (один с большим основанием, а другой с уверенностью) приписываются Франциску. Совершенно разные, каждый из них все же остается ясным выражением его духа. Один из них - "Лауды", обычно называемые "Кантилем Брата-Солнца", а другой - последнее "Завещание" святого. Можно считать, что Канцелярия - это заключительная строфа жизни, которая была поэмой:

Всевышний, всемогущий, благой Господь, Тебе хвала, слава, честь и все благословения;

Тебе одному, Всевышний, они принадлежат, и никто не достоин назвать Тебя.

Хвалим тебя, мой Господь, со всеми твоими созданиями, особенно с господином братом Солнцем, которое рассветает и освещает нас;

А он, прекрасный и сияющий великим великолепием, означает тебя, Всевышний.

Прославь, Господи, сестру Луну и звезды, которые Ты сделал яркими, драгоценными и прекрасными.

Славься, Господи, брат Ветер, и воздух, и облака, и чистое небо, и все погоды, через которые Ты даешь пропитание созданиям Твоим.

Прославь, Господи, сестру Воду, которая очень полезна, скромна, драгоценна и непорочна.

Прославь, Господи, брата Огонь, через которого Ты освещаешь ночь, и прекрасен он, и весел, и смел, и силен.

Славься, мой Господь, за сестру, нашу Мать-Землю, которая лелеет и хранит нас, и приносит различные плоды с разноцветными цветами и травой.

Славься, Господи, за тех, кто прощает из любви к Тебе, терпит болезни и скорби; блаженны те, кто претерпевает в мире, ибо Ты, Всевышний, увенчаешь их.

Прослави, Господи, нашу телесную смерть, от которой не может спастись ни один живой человек; горе тем, кто умирает в смертном грехе.

Блаженны те, кто обрел святую волю Твою, ибо вторая смерть не причинит им вреда.

Славьте и благословляйте Господа моего, и благодарите, и служите Ему с великим смирением"[547].

Самовыражение более личных частей Завета дополняет эти изречения:

"Так дал мне Господь, брат Франциск, начать совершать покаяние: потому что, когда я был во грехах, мне казалось слишком горьким видеть прокаженных; и Сам Господь привел меня к ним, и я творил с ними милость. И, отойдя от них, то, что казалось мне горьким, превратилось для меня в сладость души и тела. А немного спустя я вышел из мира.

"И Господь дал мне такую веру в церквах, что я просто молился и говорил: "Мы поклоняемся Тебе, Господи Иисусе Христе, и всем церквам Твоим, которые есть во всем мире, и благословляем Тебя, потому что через святой крест Твой Ты искупил мир".

"После этого Господь дал и дает мне столь великую веру в священников, которые живут по образцу святой Римской церкви в соответствии с их порядком, что если они будут преследовать меня, я все равно обращусь к ним. И если бы я имел такую же великую мудрость, как Соломон, и нашел бы самых низких светских священников в приходах, где они обитают, я не хотел бы проповедовать вопреки их желанию. И их, и всех других я хочу бояться и почитать как своих господ; и я не хочу считать в них грех, потому что я вижу в них Сына Божьего, а они - мои господа.

"А делаю я это потому, что телесно я не вижу в этом мире ничего от этого высочайшего Сына Божьего, кроме Его святейшего Тела и святейшей Крови, которые они принимают и которыми они одни распоряжаются. И я желаю, чтобы эти святейшие тайны почитались превыше всего и были помещены вместе в драгоценные места. Где бы я ни находил Его святейшие имена и написанные Им слова в неподходящих местах, я желаю собрать их и прошу, чтобы они были собраны и помещены в надлежащее место; и всех богословов и тех, кто совершает святейшие божественные слова, мы должны чтить и почитать, как тех, кто сообщает нам дух и жизнь".

"И после того, как Господь дал мне братьев, никто не указывал мне, что я должен делать, но Сам Всевышний открыл мне, что я должен жить по образцу святого Евангелия. И я в нескольких словах и просто написал это, и владыка Папа подтвердил мне это. А те, кто шел получать жизнь, все, что могли иметь, отдавали бедным; и довольствовались одним заплатанным плащом, шнуром и бриджами; а большего мы не желали. Мы, принадлежавшие к духовенству, совершали свой чин, как и другие священнослужители; миряне же говорили "Отче наш". И охотно оставались мы в церквах; и были мы просты (*idiotae*) и всем покорны. И я трудился своими руками, и хочу трудиться, и всем другим братьям желаю трудиться. Кто не умеет, пусть учится, не из корысти, чтобы получить плату за труд, но ради примера и для отвращения от лени. А когда цена труда не дается нам, мы прибегаем к столу Господню, прося милостыню от двери к двери.

"Господь открыл мне приветствие, которое мы должны произносить: Господь дарует тебе мир".

Далее следуют наставления Франциска для братьев. Последний пункт "Завещания" гласит: "И кто будет соблюдать эти принципы, тот на небесах да исполнится благословения Отца

Всевышнего, а на земле да исполнится благословения Сына Его Возлюбленного, Духа Святого Параклита, и всех добродетелей небесных, и всего святого. И я, брат Франциск, ваш маленький слуга, насколько могу, подтверждаю вам внутри и снаружи это святейшее благословение".

ГЛАВА XIX

МИСТИЧЕСКИЕ ВИДЕНИЯ АСКЕТИЧЕСКИХ ЖЕНЩИН

Елизавета из Шенау; Хильдегард Бингенская; Мария Огненская; Лютгард Тонгернский; Мехтильда Магдебургская

Мы переходим к вопросам, отличающимся от тех, что были представлены в нескольких последних главах. До сих пор, помимо Бернарда и Франциска, непревзойденных примеров монашеских идеалов, были случаи созерцания и благочестия, с большим количеством эмоций и достаточным опытом, в котором разум играет небольшую роль; также галлюцинации и фантастическое поведение, как в случае с Ромуальдом. Последний класс явлений, однако, не был замечен. Теперь на некоторое время нас окутают видения, рациональные, подражательные, созданные с намерением и планом; или, опять же, непосредственно пережитые, страстные, галлюцинаторные. Они будут варьироваться от тех кульминаций конструктивного или интуитивного воображения,^[548] которые присущи всему человеку, до страстных или болезненных галлюцинаций, представляющих лишь частичную и преходящую фазу личности субъекта. Кроме того, мы занимались отшельниками и монахами, то есть мужчинами. В данной главе речь идет о монахинях, которые более склонны к видениям и иногда подвержены страстным галлюцинациям, вызванным тем обстоятельством, что христианский Бог воплотился в человеческом облике.

Помимо выводов, которые разум делает на основе чувственных данных или достигает путем размышлений, существуют и другие способы убеждения, отличительной чертой которых является их очевидная непосредственность и спонтанность. Они не извлекаются из предшествующих процессов мышления, как умозаключения или дедукция; они скорее нависают над сознанием и переживаются. Однако они далеко не просты, могут содержать множество скрытых рассуждений и иметь отношение к бесчисленным предыдущим умозаключениям. Обычно они связаны с эмоциями или нервным возбуждением и даже могут принимать облик чувственных проявлений. Благодаря таким убеждениям религиозные умы уверены в Боге и общении души с Ним.^[549] Хотя эта уверенность не вытекает из аргументов, она может быть обоснована разумом и включать в себя всю сумму выводов, которые рассуждающий сделал из жизни.

В благочестивых средневековых кругах сознание общения с Богом, с Богородицей, с ангелами и святыми, а также с дьяволом часто принимало вид чувственного восприятия. Казалось, что органы чувств переживают: ощущались адские и райские запахи или вкус во рту; чувствовалось божественное или ангельское прикосновение или боль от ударов; чаще всего слышались голоса, а формы виделись в видении. В этих очевидных свидетельствах зрения и слуха вся духовная природа мужчины или женщины могла задавать видение,

драматизировать его своими желаниями и отвращениями и дополнять его из имеющихся в распоряжении знаний.

О видениях монаха XI века по имени Отлох мы уже подробно рассказывали. [550\]](#) Интимные и испытанные, они были, так сказать, от всего человека: его вкусы, его склонности, его приобретенные знания и способы рассуждения соединялись в этих ярких переживаниях истины Божьей и натиска дьявола. Можно вспомнить Отлоха, обратившись к более безличным видениям некоторых немецких монахинь, которые также от всей природы и интеллектуального оснащения этих женщин[\[551\]](#).

На Рейне, в пятнадцати милях к северо-востоку от Бингена, находится деревня Шенау, где в двенадцатом веке процветал бенедиктинский монастырь, а рядом с ним - монастырь для монахинь. В последнем в 1141 году была принята девочка двенадцати лет по имени Елизавета. Она прожила там монахиней и, наконец, настоятельницей до своей смерти в 1165 году. Как и многие другие возвышенные души, живущие в идеале, она была строгим цензором зла в мире и в Церкви. Телесные недуги, от которых она никогда не была свободна, усугублялись аскезой и обычно становились наиболее болезненными как раз перед трансами, которые приносили ей видения. Мессы и покаяния, молитвы и размышления были ее способом приближения к этим прямым откровениям вечности, в которых разворачивалось все содержание ее веры и ее размышлений. Часто она видела святых в ночи после их праздников; ее большие видения были сформированы Апокалипсисом. Обычно эти переживания были блаженными, хотя иногда она страдала от оскорблений, наносимых злобными формами. То, что смирение заставляло ее скрывать, настойчивые поклонники вынуждали ее раскрывать: так сохранились ее видения, о которых можно прочитать в *Житии*, написанном ее братом Экбертом, аббатом Шенау.[\[552\]](#) Вот пример того, как говорила святая и провидица:

"В ночь на воскресенье после праздника святого Иакова (в 1153 году), оторванная от тела, я была перенесена в экстаз (*avocata a corpore rapta sum in exstasim*). И в небе вспыхнуло огромное огненное колесо. Затем оно исчезло, и я увидел свет, более великолепный, чем тот, который я привык видеть; в нем стояли тысячи святых, образуя огромный круг; впереди шли несколько славных мужей с пальмами и сияющими коронами, на лбу которых были начертаны титулы их мученичества. По этим титулам, а также по их выдающемуся великолепию я понял, что это апостолы. Справа от них стояла большая компания с такими же сияющими титулами, а за ними - другие, не имевшие знаков мученичества. Слева от апостолов сиял святой орден девственников, также украшенных знаками мученичества, а за ними другой великолепный отряд дев, некоторые из них были увенчаны, но без этих знаков. Еще позади них круг завершала компания почтенных женщин в белом. Под ними был еще один круг, сияющий огромным блеском, который, как я понял, принадлежал святым ангелам".

"Посреди всего этого была Слава Высшего Величия, и ее трон был окружен радугой. Справа от этой Славы я увидел подобного Сыну Человеческому, сидящего во славе; слева был сияющий знак Креста..... Справа от Сына Человеческого сидела Царица царей и Ангелов на звездном троне, окруженном безмерным светом. Слева от Креста сидели четыре с двадцатью почетными мужами, обращенными к нему лицом. А неподалеку от них я увидел двух баранов, держащих на плечах огромное сияющее колесо. На следующее утро после этого, в обедню, один из братьев подошел к окну моей кельи, и я попросил, чтобы была отслужена месса в честь Святой Троицы.

"В следующее воскресенье я видел то же самое видение, и даже больше: я видел Агнца Божьего, стоящего перед престолом, очень красивого и с золотым крестом, как бы вживленным в его спину. И я увидел четырех евангелистов в тех формах, которые приписывает им Священное Писание. Они находились справа от Пресвятой Девы, и лица их были обращены к Ней".

И Елизавета увидела, как Дева встала и вышла из великого света в нижний эфир, за ней последовало множество святых женщин, а затем вернулась под великие славословия.

В другом видении она увидела события последних дней земной жизни Спасителя: видела, как Он въезжает в Иерусалим, а толпа бросает ветви; видела, как Он оmyвает ноги ученикам, затем муки в саду, предательство, увенчание тернием, оплевание, Господа на кресте и Богородицу, полную скорби; видела пронзание Его бока, страшную тьму, - все как в Писании, а затем события Писания, следующие за Воскресением. После этого видение приняло другой оборот, и в ее уста были вложены слова, чтобы наказать людей за их грехи.

По-видимому, более оригинальным было видение Елизаветы о *Путьях Божьих (Viae Dei)*. В нем три тропинки поднимались с противоположных сторон прямо в гору, первая из которых имела гиацинтовый оттенок глубокого неба, вторая - зеленый, третья - пурпурный. На вершине горы стоял человек, одетый в гиацинтовую тунику, поводья его были подпоясаны белым поясом; лицо его было великолепно, как солнце, глаза сияли, как звезды, а волосы были белы; из уст его выходил обоюдоострый меч; в правой руке он держал ключ, а в левой - скипетр. Елизавета толкует: человек - это Христос; гора представляет собой высоту небесного блаженства; свет на вершине - это яркость вечной жизни; три пути - это различные пути, по которым восходят избранные. Гиацинтовый путь - это путь *созерцательной жизни*, зеленый - путь *активной религиозной жизни*, а пурпурный - путь блаженных мучеников.

В гору вели и другие тропинки, одна из которых до половины пути была заросла камышом, а потом сменилась цветами. Это путь женатых людей, которые переходят из зарослей в цветы, когда отказываются от плотских удовольствий; ибо цветы - это добродетели, украшающие жизнь в целомудрии. Были и другие пути - для прелатов, для вдов и для одиночек. И Елизавета превращает свои видения в тексты и произносит энергичные проповеди, обличающие пороки как духовенства, так и мирян. В других видениях она видела прелатов, монахов и монахинь в аду.

Видения этой монахини, по-видимому, были плодом конструктивного воображения, работающего на основе данных разума. Однако говорят, что она видела их в трансе, что недвусмысленно выражено в рассказе о тех последних днях, когда жизнь почти покинула ее тело. Благочестиво молясь в середине ночи перед смертью, она казалась сильно обеспокоенной; затем она впала в транс (*exstasim*). Вернувшись в себя, она прошептала сестре, державшей ее на руках: "Я не знаю, как это со мной; тот свет, который я привыкла видеть в небесах, разделяется". Она снова погрузилась в транс, а потом, когда сестры умоляли ее рассказать о том, что она видела, сказала, что ее конец близок, потому что она видела святые видения, которые за много лет до этого ангел Божий сказал ей, что она больше не увидит, пока не придет к смерти. На вопрос, утешил ли ее Господь, она ответила: "О, какое прекрасное утешение я получила!"

Более выдающейся личностью, чем Елизавета, была Хильдегард Бингенская,^[553] чья карьера охватывает почти весь двенадцатый век; она родилась в 1099 году и умерла в 1179

году. Ее родители принадлежали к низшему дворянству и владели землями в епархии Майнца. Некая святая женщина, некая Ютта, дочь графа Шпанхайма, уединилась в уединенной келье в Дизенберге - горе святого Дисибода - рядом с монастырем монахов-бенедиктинцев. Привлеченные ее репутацией, родители Хильдегарды привезли свою дочь к Ютте, которая приняла ее в свою жизнь. Церемония, проходившая в присутствии множества людей, представляла собой последний обряд погребения умерших, совершаемый с погребальными факелами. Хильдегард была похоронена для всего мира. Ей было восемь лет. В это же время племянница Ютты также стала затворницей, а затем к ним присоединились и другие.

После смерти Ютты в 1136 году Хильдегард была вынуждена принять сан настоятельницы. Но когда слава об умершей Ютте стала привлекать множество людей к ее святыне и вызывать толпы паломников, Хильдегард решила искать большей тишины и, возможно, более полной независимости; власть нового настоятеля монастыря могла ей не понравиться. Она всегда была властной женщиной, лучше умеющей командовать, чем подчиняться. Поэтому в 1147 году она со своими монахинями переехала в Бинген и обосновалась рядом с гробницей святого Руперта. Из этого центра вскоре стали распространяться энергия и влияние Хильдегард, а также слухи о ее видениях. К ней обращались за советом, который часто давали без спроса. Она переписывалась с великими и влиятельными людьми, наставляя герцогов, королей и императоров, монахов, аббатов и римских пап. Ее эпистолярная манера иногда напоминает Бернарда, который сам был в числе ее корреспондентов. Следующее письмо к Фридриху Барбароссе можно сравнить с некоторыми из его писем:

"О царь, очень нужно, чтобы ты был предусмотрителен в своих делах. Ибо в мистическом видении я вижу, как ты живешь, маленький и бесчувственный, под Живым Оком (Бога). Тебе еще предстоит некоторое время править земными делами. Поэтому берегись, чтобы Верховный Царь не низложил тебя за слепоту глаз твоих, которые не видят, как правильно ты держишь жезл правого правления в руке своей. Смотри также, чтобы ты был таким, чтобы благодать Божия не оскудела в тебе"[554].

Вот и все письмо. О посланиях Хильдегарды не принято было заикаться. Они часто объявлялись как от Бога и начинались словами "Lux vivens dicit".

Хильдегард была женщиной интеллектуальной. Она также была сведуща в теологии, разбиралась в медицине и скудных естественных науках той эпохи, которая предшествовала открытию великого тома аристотелевских знаний в тринадцатом веке. Однако она утверждает, что была неграмотной, и, похоже, всегда нанимала ученых монахов, чтобы те помогли ей выразить на неловкой латыни мысли и мелькающие слова, которые, как она говорит, были даны ей в видениях. Ее многочисленные дары благодати, если не ее образованность, производили впечатление на современников, которые писали ей с просьбой просветить их в вопросах доктрины и библейского толкования; они терпеливо ждали, пока она сможет ответить, поскольку ее ответы были не во власти ее собственных размышлений, а должны были быть увидены или услышаны. Так, например, монах по имени Гиберт, ставший впоследствии амануэнсистом и биографом святой, задал тридцать восемь вопросов библейского толкования от имени монахов монастыря Виллар. Со временем Хильдегард отвечает: "In visione animae meae, haec verba vidi et audiui", после чего приводит текст из "Песнопений" с его толкованием, которое ни она, ни монахи не считали вполне своим, но богооткровенным. В конце письма она говорит, что она, ничтожное и неученое создание, взирала на "истинный свет" и по милости Божьей трудилась над их вопросами и завершила решение четырнадцати из них[555].

В некоторых из объемных трудов Хильдегарды видения, очевидно, были формой композиции; более правдивые видения, которые она и ее друзья считали божественно данными, составляли ядро произведения, в конце концов созданного трудом ее ума. Гиберт признавал оба элемента - и божественные видения провидицы, и ее вклад. В письмах, вызвавших вышеупомянутые ответы, он называет ее *speculativa anima* и призывает ее направить свои таланты (*ingenium*) на решение вопросов. Но он также обращается к ней со словами, подобными словам Гавриила и Елизаветы, обращенным к Деве Марии:

"Радуйся, Мария, полная благодати; Господь с тобою; благословенна ты между женщинами, и благословенно слово уст твоих..... В характере твоих видений, в логике твоих изложений, в ортодоксальности твоих мнений Святой Дух чудесно просветил тебя и открыл младенцам разнообразные тайны Своей премудрости"[556].

Отвечая на более личные расспросы глубоко заинтересованного Гиберта, Хильдегард (которая в то время была в почтенных летах и пользовалась репутацией святой) объясняет, как она видела свои видения и как к ней пришло знание Писания:

"С младенчества и до настоящего времени, когда мне уже более семидесяти лет, моя душа всегда видела это *visio*, [557] и в нем моя душа, по воле Бога, взлетает на вершину небосвода и в иной воздух, и распространяется среди разных народов, какими бы отдаленными они ни были. Поэтому я воспринимаю эти вещи в своей душе, как если бы я видел их через растворяющиеся виды облаков и других предметов. Я не слышу их внешними ушами, не воспринимаю их помыслами сердца или каким-либо взаимодействием моих пяти чувств; но только в моей душе, мои глаза открыты, а не лишены зрения, как в трансе; бодрствуя, будь то днем или ночью, я вижу эти вещи. И я постоянно связан своими недугами и болями, настолько сильными, что они угрожают смертью, но до сих пор Бог воскрешает меня".

"Яркость, которую я вижу, не ограничена пространством, и она более яркая, чем светящийся воздух вокруг солнца, и я не могу оценить ее высоту, или длину, или ширину. Его имя, которое мне дали, - Тень живого света (*umbra viventis luminis*). Подобно тому как солнце, луна или звезды отражаются в воде, я вижу, как в ней сияют Писание, рассуждения, добродетели и человеческие поступки.

"Все, что я вижу или узнаю в этом видении, я сохраняю в памяти; и как только я увидел или услышал это, я вспоминаю об этом, и сразу вижу, слышу, знаю; в одно мгновение я узнаю все, что знаю. С другой стороны, то, что я не вижу, я не знаю, потому что я необучен; но у меня было некоторое простое обучение письму. Я пишу все, что вижу и слышу в видении, и не записываю никаких других слов, но излагаю свое послание грубыми латинскими словами, которые я прочитал в видении. Ибо в видении меня не учили писать так, как пишут ученые; и слова в видении не как слова, звучащие из человеческих уст, а как вспышки пламени и как облако, движущееся в чистом воздухе.

"Я также не смог воспринять форму этой яркости, так же как я не могу в совершенстве увидеть диск Солнца. В этой яркости я иногда вижу другой свет, за который мне дали имя *Lux vivens*. Когда и как я вижу его, я не могу сказать; но иногда, когда я вижу его, вся печаль и боль уходят от меня, и тогда я веду себя как простая девушка, а не как старуха"[558].

Непонятная латынь этого письма производит впечатление попытки выразить словами то, что было непонятно писавшему. И то же ощущение борьбы с неадекватностью речи возникает в прологе произведения, написанного за много лет до этого:

"Вот, на сорок третьем году моего земного пути, когда я в страхе и трепете устремился к небесному видению, я увидел великое великолепие, в котором был голос, говорящий со мной с небес: Хрупкое создание, прах из праха, говори и пиши то, что ты видишь и слышишь. Но так как ты робок в речи и неумел писать, то говори и пиши это не по человеческому произношению и не по человеческому разумению сочинения; но как ты видишь и слышишь в небесах над головой, в чудесах Божиих, так и излагай, как слушатель излагает слова своего наставника, сохраняя манеру его речи, по его воле, его руководству и его повелению. Так и ты, о человек (*homo*), рассказывай о том, что видишь и слышишь, и пиши, не по собственному желанию или по желанию другого человека, но по воле Того, Кто знает и видит и распоряжается всем в тайнах Своих.

"И опять я услышал голос, говорящий мне с неба: Расскажи эти чудеса и напиши их, наученный таким-то образом, и скажи: В тысяча сто сорок первом году от воплощения Иисуса Христа, Сына Божия, когда мне было сорок два года, случилось, что вспыхнувший огонь света с ясного неба охватил мой мозг, мое сердце и всю мою грудь, как пламя; но оно не жгло, а только согревало меня, как солнце согревает предмет, на который оно проливает свои лучи. И вдруг я понял весь смысл Псалтыри, Евангелия и других книг Ветхого и Нового Заветов, хотя у меня не было ни точного толкования слов их текста, ни деления на слоги, ни знания падежей и настроений".

Далее писатель заявляет:

"Видения, которые я видела, я воспринимала не во сне, не во сне, не в бреду, не телесными ушами и глазами внешнего человека; но бдительно и с намерением в уме я принимала их по воле Божьей"[559].

Хильдегард настолько правдиво, насколько могла, рассказывала о своих видениях и источнике своего знания - о том, что ей самой было трудно выразить словами, а другим отнюдь не легко классифицировать в категориях кажущегося объяснения. Возможно, Гиберт читал эту работу. Во всяком случае, интересная переписка с ней и ее большая известность побудили его приехать, чтобы лично убедиться и исследовать ее видения; ведь он понимал, что обманы встречаются часто, и хотел следовать совету Писания - все доказывать. Поэтому он отправился в Бинген и пробыл у Хильдегарды четыре дня. Это было в 1178 году, примерно за год до ее смерти. "Насколько это было возможно в столь короткий промежуток времени, я внимательно наблюдал за ней; и я не смог уловить в ней ни выдумки, ни неправды, ни лицемерия, ни вообще чего-либо, что могло бы оскорбить нас или других людей, следующих разуму"[560].

Видения этой провидицы и *anima speculativa*, проистекающие из ее восторженной веры, раскрывают диапазон ее знаний и силу ее разума. Все видения были аллегориями; но если некоторые из них выглядят как простые спонтанные видения, то в других разум Хильдегарды, осознавая предполагаемое аллегорическое значение, конструирует видение и подгоняет его детали под духовный смысл. Эта женщина, родная сестра своих современников Гуго Сен-Викторского и Бернара Клервоского, была прародительницей того, кто видел в своей "Комедии" и факт, и аллереорию, и с целеустремленным умом трудился над тем вдохновением, которое не отпускало его в течение двадцати лет.

Давайте теперь сами проследим за этими видениями и начнем с книги "Награды жизни", открытой Живым Светом через простого человека[561].

"Когда мне было шестьдесят лет, я увидел сильное и чудесное видение, в котором я трудился пять лет. И увидел я Человека такого размера, что он простирался от вершины облаков

небесных даже до Бездны. От плеч своих он был выше облаков в безмятежном эфире. От плеч до бедер он был в белом облаке; от бедер до колен - в воздухе земли; от колен до икр - в земле; а от икр до подошв ног - в водах Бездны, так что он стоял на Бездне. И обратился он к востоку. Яркость лица его ослепила меня. На устах его было белое облако, подобное трубе, которая была полна всех звуков, звучащих быстро. Когда он дунул в него, оно испустило три ветра, из которых один нес над собой огненное облако, другой - грозовое, а третий - светлое. Но ветер с огненным облаком над ним висел перед лицом Человека, а два других опускались к его груди и дули туда.

"А в огненном облаке было живое огненное множество, единое в воле и жизни. Перед ними была расстелена скрижаль, покрытая перьями (*реппае*), на которых были написаны заповеди Божии. И когда заповеди Божьи подняли эту скрижаль, на которой Божье знание написало некоторые из своих тайн, это множество с единым порывом взглянуло на нее. И когда они увидели надпись, Божья добродетель так одарила их, что они, как могучая труба, издали в одной ноте многообразную музыку.

"Ветер, имея над собою грозовое облако, пронесся с этим облаком от юга до запада. В нем было множество блаженных, обладающих духом жизни; и голос их был как шум многих вод, когда они взывали": Мы имеем жилища наши от Того, Кто сотворил ветер сей, и когда получим их? Народ же, находившийся в огненном облаке, отвечал: Когда Бог возьмет трубу Свою, то пошлет на землю молнию и гром и огонь палящий, и тогда в той трубе получите вы жилища ваши.

"И ветер, который имел над собою облако света, распространился с этим облаком от востока до севера. Но массы тьмы и густого ужаса, идущие с запада, простирались до светлого облака, но не могли пройти за него. В этой тьме находилась бесчисленная толпа заблудших душ; они сворачивали со своего пути всякий раз, когда слышали песню поющих в грозовом облаке, как будто избегали их общества.

"Затем я увидел, что с севера приближается облако, лишенное восторга, не тронутое лучами солнца. Оно тянулось к вышеупомянутой тьме и было полно злобных духов, которые придумывают ловушки для людей. И услышал я, как старый змей говорит: "Приготовлю я людей моих сильных и пойду войной на врагов моих". И изрыгнул он на людей струю нечистот, и раздул их в насмешку. Затем он раздул мерзкий туман, наполнивший всю землю, как черный дым, из которого слышался стон; и в этом тумане я увидел образы всех грехов"[562].

Теперь эти образы выступают в свою защиту, и им отвечают добродетели, выступающие из грозовой тучи: Любовь небесная отвечает на Любовь мира сего, Дисциплина отвечает на Скупость, Стыд отвечает на Рибалдри (порок жонглеров), по примеру подобных средневековых аллегорических дебатов. Добродетели просто озвучиваются, но описывается чудовищный или звериный образ каждого греха:

"Игнавия (трусливая лень) имела человеческую голову, но ее левое ухо было похоже на ухо зайца и было таким большим, что закрывало голову. Его тело и конечности были червеобразными, по-видимому, без костей; и он говорил с дрожью"[563].

Хильдегард объясняет общие черты своего видения: Бог с тайной инквизицией, рассматривая глубокое распоряжение Своей воли, определил три пути праведности, которые должны продвигаться в трех орденах блаженных. Это три ветра с тремя облаками

над ними. Первый ветер несет над собой огненное облако, которое есть слава ангелов, горящих любовью к Богу, желающих только того, что Он пожелает; ветер, несущий над собой штормовое облако, представляет дела людей, бурные и разнообразные, совершенные в трудностях и скорбях; третий путь праведности, через Воплощение Господа нашего, несет над собой белую и нетронутую девственность, как облако света[564].

Затем Хильдегард видит наказание тех, кто умирает в грехах немилосердно. Они находились в яме с дном из горячей смолы, из которой выползали огненные черви; и острые гвозди были вбиты в эту яму, как ветер.

"Я видел колодец глубокий и широкий, полный кипящей смолы и серы, а вокруг него - ос и скорпионов, которые пугали, но не причиняли вреда душам тех, кто находился в нем; это были души тех, кто был убит, чтобы не быть убитым.

"Возле пруда с чистой водой я увидел большой огонь. В нем одни души сгорали, другие были опоясаны змеями, третьи втягивали и снова выдыхали огонь, как дыхание, а злобные духи бросали в них зажженные камни. И все они видели, как их наказания отражаются в воде, и от этого страдали еще больше. Это были души тех, кто погасил в себе человеческую сущность или убил своих младенцев.

"И увидел я большое болото, над которым висело черное облако дыма, выходящее из него. А в болоте кишела масса маленьких червей. Здесь были души тех, кто в этом мире предавался глупому веселью (*inepta laetitia*)"[565].

"И увидел я великий огонь, черный, красный и белый, и в нем ужасных огненных гадюк, изрыгающих пламя; и там гадюки терзали души тех, кто был рабом греха немилосердия (*acerbitas*).

"И увидел я огонь, пылающий в черноте, в котором были драконы, раздувавшие огонь дыханием своим. А рядом была ледяная река; и драконы время от времени входили в нее и тревожили ее. А над рекой и огнем висел огненный воздух. Здесь были наказаны души лжецов; и чтобы спастись от жары, они в реку, а от холода - в огонь, и драконы мучают их. Но огненный воздух поражает только тех, кто поклялся ложно"[566].

"Я видел полую гору, полную огня и гадюк, с небольшим отверстием; а около нее - ужасное холодное место, кишущее скорпионами". Здесь страдают души тех, кто виновен в зависти и злобе, переходя за облегчением из одного места мучений в другое.

"И увидел я густейшую тьму, в которой души непокорных лежали на огненной мостовой и были укушены острозубыми червями. Ибо слепыми они были при жизни, а огненная мостовая - за их умышленное непослушание, а черви - за то, что они ослушались своих прелатов.

"И увидел я на большой высоте в воздухе град льда и огня, спускающийся вниз. И с той высоты падали души тех, кто нарушил обет целомудрия, а затем, как ветром, взвивались в воздух и снова окутывались в путы тьмы, так что не могли двигаться; и град холода и огня падал на них.

"И я видел демонов с огненными бичами, которые били туда и сюда, через костры, похожие на шипы и заостренные хвосты, души тех, кто на земле провинился в скотоложстве"[567].

После видения наказания Хильдегард рассказывает о покаянии, которое могло бы его предотвратить, и обычно сопровождает его благочестивыми рассуждениями и цитатами из

Священного Писания. Очевидно, она хотела, чтобы увиденные ею наказания воспринимались не как аллегории, а буквально, как те, что действительно ожидают нечестивцев.

Иначе обстоит дело с ее видениями Рая. У Хильдегарды, как и у Данте, описания райского блаженства бледны по сравнению с красочными событиями в аду. И это естественно, ведь рай завоевывают те, в ком дух восторжествовал над плотью. Но на земле в злых людях торжествовала плоть, и ад - это ад плоти, хотя дух тоже мучается. Хильдегард видит в раю множество блаженных, но все они одинаковы: одеты в великолепные одежды, дышат воздухом, благоухающим сладчайшими цветами, украшены драгоценностями, многие из них носят короны. Например, она видит блаженных дев, стоящих в чистейшем свете и прозрачном великолепии, превосходящем солнечный свет. Они одеты "*quasi candidissima veste velut auro intexta, et quasi pretiosissimis lapidibus a pectore usque ad pedes, in modum dependentis zonae, ornata induebantur, quae etiam maximum odorem velut aromatum de se emittebat. Sed et cingulis, quasi auro et gemmis ac margaritis supra humanum intellectum ornatis, circumcingebantur.*"

Кажется, что это описание небесной мельницы. Вознаграждены ли эти девы в будущей жизни тем, что они отвергли в этой? Что подумала бы святая о девах, если бы увидела их во плоти, облаченных в белейшие одеяния, украшенные переплетением золота и драгоценных камней, ниспадающие соблазнительными складками от груди до ног, источающие ароматные запахи и подпоясанные поясами с жемчугом, превосходящим человеческое воображение? Может быть, женщина, выжившая в монахини, получала удовольствие от созерцания блаженства, запретного здесь, внизу? Как бы то ни было, квази- и велут-с указывают на символический характер этих чудес. Это указание усиливается по мере того, как Хильдегард, колеблясь между буквальным и символическим языком, объясняет уместность украшений и благовоний как награды за добродетели, проявленные святыми на земле. Наконец, все становится ясно: *Lux vivens* заявляет, что эти украшения духовны и вечны; золото и драгоценные камни, которые из праха, не предназначены для вечной жизни небесных существ; но избранные духовно украшены своими праведными делами, как люди телесно украшены дорогими украшениями. Так извлекается урок, что небесное блаженство может быть показано только в аллегориях, поскольку оно превосходит понимание людей, пребывающих в смертной плоти"[568].

Эти видения из "*Книги о наградах жизни*" Хильдегарды можно дополнить одним или двумя, выбранными из любопытного и объемного труда, который она назвала *Scivias*, что означает *Scito vias domini* (познай пути Господни). В этом труде, над которым она трудилась девять лет, настоятельница показывает Церковь в образах, увиденных в видениях, и всю догматическую схему христианского управления. Аллегии составляют тексты разоблачительных проповедей. Например, первое видение в первой книге - это гора железного цвета, которая сразу же объясняется как образ незыблемости вечного Царства Божьего. В третьем видении - огненный объект в форме яйца, очень сложный по конструкции и призванный проиллюстрировать истину о том, что видимые и временные вещи являются тенью невидимых и вечных в Божьем устройстве.[569] В четвертом видении огненные шары входят в человеческую форму при рождении, а затем подвергаются нападению множества вихрей, устремляющихся на них. Это аллегория человеческих душ и их искушений, и она составляет текст для длинного рассуждения о природе души.

Пятое видение - о Синагоге, *Матери воплощения Фили Деу*:

"Тогда я увидел как бы образ женщины, бледной от верха до пупка и черной от пупка до ног, и ноги ее были цвета крови, и вокруг них было очень белое облако. У этого изображения не было глаз, а руки оно держало в подмышечных впадинах. Оно стояло у Алтаря, который пред очами Божиими, но не прикасалось к нему".

Бледная верхняя часть этого образа представляет предвидение патриархов и пророков, не имевших сильного света Евангелия; черная нижняя часть - последующие заблуждения Израиля; а окровавленные ноги, окруженные белым облаком, - убиение Христа и Церковь, возникшую в результате этого свершения. Образ не видит Христа, стоит перед Его алтарем, но не хочет ничего от него; и его ленивые руки удерживают его от дела праведности[570].

Шестое видение посвящено порядкам небесных духов и напоминает о *Небесной иерархии* Дионисия Ареопагита. На высоте небесных тайн Хильдегард видит сияющую компанию сверхъестественных духов, имеющих как бы крылья (*pennas*) на груди и несущих перед собой лицо, подобное человеческому, в котором зеркально отразился облик человека. Это ангелы, расправляющие, как крылья, желания своего глубокого ума; не то чтобы у них были крылья, как у птиц, но они быстро исполняют волю Божью в своих желаниях, как человек быстро бежит в своих мыслях.[571] Они являют красоту разумности через свои лица, на которых Бог внимательно рассматривает дела людей. Ибо эти ангелы следят за исполнением воли Божьей в людях, а затем в самих себе показывают действия людей".

Видели и другое небесное общество, также имеющее как бы крылья над грудью и имеющее перед собой лицо, подобное человеческому, в котором, как в зеркале, сиял образ Сына Человеческого. Это архангелы, созерцающие волю Божью в желаниях своего интеллекта и проявляющие благодать разумности; они прославляют воплощенное Слово, изображая в своих атрибутах тайны Воплощения. Это видение, символизирующее ангельский интеллект, построено сознательно и рационально.

Возможно, то же самое можно сказать и о втором видении второй Книги:[572]

"Тогда я увидел славнейший свет и в нем человеческую форму сапфирового оттенка, всю охваченную нежнейшим сияющим огнем; и этот славный свет был влит в сияющий огонь, а огонь влит в славный свет; и свет, и огонь переливались в эту человеческую форму - все взаимосуществовало как один свет, одна добродетель и одна сила".

Это видение Троицы, в котором славный свет - это Отец, человеческая форма - Сын, а огонь - Святой Дух, может напомнить читателю заключительное "видение" тридцать третьего канта "*Парадизо*" Данте.

Третья книга содержит множество видений четырехгранного здания, возвышающегося на горе и построенного с двойной (*biformis*) стеной. Здесь бесконечное множество символических деталей иллюстрирует всю христианскую веру. Обратите внимание на часть символики двойной стены: стена двойная (*in duabus formis*). Одна из ее форм (*formae*) - это умозрительное знание, которым человек овладевает благодаря тщательному и глубокому исследованию умозрений своего ума, чтобы быть осмотрительным во всех своих путях. Другая форма стены представляет *homo operans*.

"Это умозрительное знание сияет в яркости дневного света, чтобы через него люди могли видеть и рассматривать свои поступки. Эта яркость - человеческий разум, внимательно смотрящий вокруг себя; и это славное знание появляется как белый туман, пронизывающий умы народов, так же быстро, как туман рассеивается по воздуху; оно светло, как свет дня, после яркости того славнейшего дела, которое Бог благосклонно творит в людях, а именно,

чтобы они избегали зла и делали добро, которое сияет в них, как свет дня..... Это знание умозрительно, ибо оно подобно зеркалу (*speculum*), в котором человек видит, справедливо ли его лицо или покрыто пятнами; таким образом, это знание рассматривает добро и зло в совершенном поступке"[574].

Сцении завершаются видениями Страшного суда, великолепного, упорядоченного, грандиозного и озвученного в гимнах, восходящих к Деве Марии и Христу. Апостолы, мученики, святые воспевают победные припевы, в которых слышится отголосок былой воинственности этого верного хора.

В видениях Елизаветы Шёнауской и Хильдегарды Бингенской изложены универсальные догмы и убеждения. Они демонстрируют действие воображаемых и рациональных способностей и полное использование приобретенных знаний, которыми обладали женщины, к которым они пришли. Такие видения проистекают из разума, и совсем другое дело - видения, рожденные любовью. В них преобладают эмоции; их мотивы субъективны; это личные переживания, не имеющие четкого отношения к жизни других людей. Если видения Хильдегарды были предметными уроками, то блаженные экстазы Марии Огненской и Лютгарды Тонгернской были их собственными, почти как интимное утешение жены от мужа или дамы от верного рыцаря, принадлежащее только этой женщине и никому другому.

Нельзя сказать, что до рождения Иисуса не было любви к Богу; тем более нельзя сказать, что люди не представляли себе Бога любящим их. Тем не менее в словах Иисуса Бог стал любим, как никогда прежде, и Божья любовь к человеку проявилась заново и была представлена как совершенный образец человеческой любви. Во Христе Бог принес жертву, которую прежде требовал от Авраама: "Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного". Этот Сын исполнил волю Отца: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друга своего". Так люди усвоили последнее учение: "Бог есть любовь".

Новую любовь вызвала и личность Иисуса. Была ли это любовь к Богу или любовь к человеку? Скорее, она была такой, что раскрывала эти два понятия как одно. В учении Иисуса любовь к Богу и любовь к человеку не могли быть разделены: "Как вы сделали это одному из сих меньших, братья Мои, так сделали Мне". И любовь, которую Он внушал к Себе, была одновременно любовью к человеку и любовью к Богу.[575] Подумайте о той новой для мира любви, с которой, более чем с миром или слезами, женщина, бывшая грешницей, омыла ноги Учителя.

Эта женщина видела Учителя во плоти; но любовь, которая была ее любовью, возродилась в тех, кто никогда не смотрел на Его лицо. В Средние века любовь ко Христу, которой были одержимы святые женщины, была такой же импульсивной, как у этой грешницы, и во многом напоминала человеческие страсти. Их пламенная вера была склонна разжигаться до экстатических переживаний. Они отказались от страстной любви к мужчине, чтобы посвятить себя любви к Христу; и когда их мысли устремлялись к Жениху, Супругу и Господу Церкви, их видения иногда сохраняли, по крайней мере, цвет любви к рыцарю или мужу, от которой они отреклись[576].

В самый разгар ужасов Альбигойского крестового похода, в 1212 году, Фулько, епископ Тулузы, был изгнан из своей епархии разгоряченным, но еретически настроенным населением. В поисках помощи против этих врагов Христа он отправился на север Франции и прибыл в епархию Льежа. Там он с радостью наблюдал за верой и смирением тех, кто вел религиозную жизнь, и был поражен преданностью некоторых святых женщин, чья пылкость

не знала границ. Все это сильно отличалось от Тулузы. "Действительно, я слышал, как вы заявляли, что вышли из Египта - вашей собственной епархии - и, пройдя через пустыню, достигли земли обетованной в Льеже".

Выступает Жак де Витри. Его друг епископ попросил его написать об этих святых женщинах, которые принесли Церкви такую славу в смутные времена. Сам Жак был умным церковником, ревностно защищавшим интересы Церкви и свои собственные. Впоследствии он стал епископом и кардиналом Тускулума и в качестве папского легата освятил святые кости той, кого Церковь решила канонизировать, - благословенной Марии Огненской, образца всех тех женщин, которые радовали церковные сердца его и Фулько. Жак был знаком с ней и присутствовал при ее благочестивой кончине, а также был свидетелем многих событий, о которых он рассказывает в начале своего *Жития* этой святой[577].

Многие из этих женщин, продолжает Жак, ради Христа отреклись от плотских радостей, ради Него презрели богатства этого мира, в бедности и смирении прилепившись к своему небесному Супругу.

"Ты видел, - говорит Жак, снова обращаясь к Фулько, - как некоторые из этих женщин были растворены в такой особенной и чудесной любви к Богу (*tam speciali et mirabili in Deum amoris affectione resolutas*), что томились желанием и годами редко могли подняться с постели. У них не было других недугов, кроме того, что их души таяли от желания Его, и, сладко почивая с Господом, они, утешаясь духом, слабели телом. Они плакали в своих сердцах, хотя из скромности их уста рассеивались: "Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo." [578] Щеки одной из них порозовели, а душа расплавилась от величия ее любви. У другой поток слез прочертил по лицу заметные борозды. Других влекло такое опьянение духа, что в священной тишине они оставались спокойными целый день, "пока Царь был на Своем диване" (*то есть за мясом*), [579] не чувствуя и не ощущая ничего вокруг, так что их не мог разбудить ни шум, ни удар. Я видел другую, которую Супруг в течение тридцати лет так ревностно охранял в ее келье, что она не могла выйти оттуда сама, и чужие руки не могли ее оттуда вытащить. Я видел другую, которую иногда охватывал экстаз по пять-двадцать раз в день, в этом состоянии она была неподвижна, а когда возвращалась к себе, то была так очарована, что не могла удержаться от того, чтобы не показать свою внутреннюю радость движениями тела, подобно Давиду, прыгающему перед ковчегом. Видел я и другую, которая после того, как пролежала некоторое время мертвой, перед погребением была разрешена Господом вернуться в плоть, чтобы на земле совершить чистилище; и долго она так страдала от Господа, иногда катаясь в огне, а зимой стоя в ледяной воде" [580].

Но что говорить об этих людях, ведь все их милости заключены в одной драгоценной и превосходной жемчужине, и Жак переходит к рассказу о жизни Марии Огненской. Она родилась в деревне близ Намюра в Бельгии около 1177 года. Она никогда не принимала участия в играх и дурачествах с другими девушками, но хранила свою душу свободной от тщеславия. Выйдя замуж в четырнадцать лет за юношу, она еще больше сжигала свое тело, проводя ночи в аскезах и молитвах. Вскоре ее супруг захотел жить с ней в продолжении всей жизни, сам поддерживая ее в святой жизни и раздавая свое имущество бедным ради Христа.

Не было ничего более удивительного в жизни Марии, чем ее дар слез, когда ее душа погружалась в страсти Господа. Ее слезы, как говорит ее биограф, орошали мостовую церкви или ткань алтаря. Ее жизнь состояла из разрушающих тело аскез: она ходила босиком по льду зимой; часто не принимала пищи в течение дня, а ночь проводила в молитве. Тело ее

страдало и истощалось, а душа получала утешение. У нее были частые видения, дар второго зренья и великая власть над дьяволами. Однажды в течение тридцати пяти дней в безмолвном трансе она сладко почивала с Господом, лишь изредка произнося такие слова: "Желаю тела Господа нашего Иисуса Христа" (*то есть* Евхаристии); приняв его, она снова погружалась в безмолвие.^[581] Всегда она стремилась к Господу: Он был ее размышлением, примером в словах и делах. Она умерла в 1213 году, в возрасте тридцати шести лет. Ее называли Марией Огненной, по названию города, где была построена церковь, посвященная ей, и где покоились ее мощи.

В эмоциональном плане еще одной очень интересной личностью была блаженная дева Лиутгард Тонгернская, младшая современница Марии Огненной. В соответствии с желанием своего сердца, она была провидчески защищена от настойчивых ухажеров и стала монахиней-бенедиктинкой. Однако через несколько лет, стремясь к более строгим правилам жизни, она поступила в цистерцианский монастырь в Аквирии, недалеко от Камбрея^[582].

Переживания Лютгард были чувственным воплощением ее веры, но главным образом любви к Христу. Иногда в ее чувствах возникали образы Апокалипсиса; например, во время церковного пения ей привиделся Христос в виде белого ягненка. Ягненок ставит ногу на каждое ее плечо, подносит свой рот к ее устам и извлекает сладчайшую песню. Гораздо чаще она осознавала в своем сердце пламенные слова песнопений. Все ее существо непрерывно тосковало по Господу и не искало иного утешения. В течение пяти лет она получала почти ежедневные посещения от Матери Христа, как и от апостолов и других святых; ангелы постоянно находились рядом с ней. Но и во всем этом она не находила совершенного покоя для своего духа, пока не обрела Святого из святых, Который неизреченно слаще их всех, ибо Он - их освятитель. Сраженная, как невеста в песнопениях, она изранена, она томится, она томится, она томится, она встает; "на улицах" она ищет Святых Нового Завета, а "на широких местах" - Патриархов Ветхого Завета. Мало-помалу она проходит мимо них, "потому что Он недалеко от каждого из нас"; она находит Того, Кого лелеет ее душа. Она находит, она удерживает Его, потому что Он не отправляет ее прочь; она удерживает Его верой, счастливая в поисках, еще более счастливая в удержании^[583].

В песнопениях есть три кушетки:^[584] первая означает состояние души в покаянии; вторая - состояние в войне; третья - состояние тех, кто совершенствуется в *vita contemplativa*. На первом диване душа изранена, на втором - измучена, на третьем - обрадована. Святая Лиутгард искала своего Возлюбленного на диване покаяния и орошала его своими слезами, хотя никогда не была ужалена смертным грехом. На втором диване она искала Возлюбленного, борясь с плотью постом и старанием; нищетой и смирением она победила мир и молитвой и исцеляющими слезами низвергла дьявола. На третьем ложе, ложе тишины, она в совершенстве искала своего Возлюбленного, поскольку не опиралась ни на ангелов, ни на святых, но через созерцание сладостно покоилась только на ложе Супруга. Это ложе называется цветочным (*floridus*) из-за весеннего качества его добродетелей; и оно называется "нашим", поскольку является общим для мужа и жены: на нем она может сказать: "Мой Возлюбленный - мой, а я - Его", и: "Я - мой Возлюбленный, и Его желание - ко мне". Почему бы не сказать так? восклицает биограф, цитируя строки:

"Nescit amor Dominum; non novit amor dominari,
Quamlibet altus amet, non amat absque pari".

Отныне ее дух был поглощен Богом, как капли воды в кувшине с вином. Когда ее спросили, как ей удастся видеть в созерцании образ Христа, она ответила: "В одно мгновение передо мной возникает невысказанное величие, и, как молния, я вижу невыразимую красоту Его прославления; вид которого я не смогла бы вынести в этой жизни, если бы он мгновенно не исчез из моего поля зрения. Остается мысленное величие, и когда я ищу в нем то, что видел на мгновение, я его не нахожу".

Чуть больше чем за год до ее смерти Господь Иисус Христос явился ей с видом человека, который аплодирует, и сказал: "Конец трудов твоих близок: Я не хочу, чтобы ты больше разлучалась со Мной. В этом году Я требую от тебя трех вещей: во-первых, чтобы ты благодарила за все полученные блага; во-вторых, чтобы ты изливала себя в молитве к Отцу за моих грешников; и в-третьих, чтобы без всякой другой заботы ты горела желанием приходить ко Мне"[585].

Религиозная тоска, которая у Лютгарда соприкасается с чувством-реализацией, кажется, полностью трансформируется в последнее в необыкновенной немецкой книге одной сестры Мехтильды, называемой Магдебургской.[586] Авторша, вероятно, родилась недалеко от этого города около 1212 года. Судя по ее произведению, она принадлежала к хорошей семье и была знакома с придворной литературой того времени. Она рассказывает о своих любящих родителях, от которых она оторвалась в возрасте двадцати трех лет и поступила в город Магдебург, чтобы начать жизнь восторженного религиозного подвижничества, для которого Франциск подал неотразимый пример. Поддерживаемая любовью к Господу, она вела презренную и бездомную жизнь в лишениях и аскетизме в течение тридцати лет. В конце концов телесные немощи привели ее на покой в цистерцианский монастырь для монахинь в Хелфте, близ Айслебена, где правила мудрая и святая настоятельница, благородная Гертруда из Хаккеборна. Здесь Мехтильда оставалась до самой своей смерти в 1277 году. В течение многих лет у нее был обычай записывать свои переживания божественной любви в книге, которую она назвала "*Струющийся свет Божий*", в которой она также писала пророческие обличения, открытые ей для произнесения перед людьми, особенно в присутствии тех, кто был велик в той, что должна быть святой Божьей Церковью[587].

"Фрау Минне (госпожа Любовь), ты отняла у меня богатство и честь мира", - плачет Мехтильда.[588] Экстаз Любви настиг ее, когда она оставила мир и ввергла себя одному Богу. Тогда взору ее души предстало прекрасное мужское естество Господа Иисуса Христа, а также Святая Троица, ее собственный ангел-хранитель и дьявол, искушавший ее тщеславными видениями и нецеломудренными желаниями. Она защищалась муками нашего Господа. Для Мехтильды ад - это "город, имя которому - вечная ненависть". Для нее все блаженство - это любовь, о чем расскажет ее книга.

Душа взывает к Любви (*Минне*), ее хранительнице: "Ты выследила и схватила, связала и ранила меня; никогда мне не исцелиться".

Любовь отвечает: "Охотиться на тебя было моим удовольствием; взять тебя в плен было моим желанием; связать тебя было моей радостью. Я согнал Всемогущего Бога с Его небесного престола и отнял у Него человеческую жизнь, а затем с честью вернул Его Отцу; как же ты, бедный червь, мог спастись от меня!"[589]

Что же потребует всемогущество любви от этой бедной души? Только все. Влекомая тоской, Душа летит, как орел к солнцу. "Смотри, как она летит к нам, та, что ранила меня", - говорит Господь. "Она отбросила прах мира, победила похоть и повергла льва гордыни под ноги - ты, охотница за любовью, что ты приносишь мне?"

"Господи, я приношу тебе свое сокровище, которое больше гор, шире мира, глубже моря, выше облаков, прекраснее солнца, многообразнее звезд и превосходит все богатства земли".

"Образ Моего Божества, облагороженный Моей мужественностью, украшенный Моим Святым Духом, как называется сокровище твое?"

"Господи, оно называется желанием моего сердца: я удалил его от мира, скрыл его от себя, запретил его всем существам. Я не могу нести его дальше; Господи, где мне положить его?"

"Желание сердца твоего ты положишь нигде, кроме как в Моем Божественном сердце и на Моей человеческой груди. Только там ты будешь утешен и поцелован Моим духом".

Любовь изгоняет страх и различия и возвышает душу до равенства с божественным Возлюбленным. Через страсть любви душа может войти в существо Возлюбленного и стать с ним единым целым: "Он, жизнь твоя, умер от любви ради тебя; теперь люби Его так, чтобы желать умереть ради Него. Тогда ты будешь гореть вечно, как неугасимая искра в великом огне Живого Величия".

Таковы прожекты страсти. Но Сам Бог указывает путь, по которому любящая душа придет к Нему: она - душа - придет, преодолевая необходимость покаяния и епитимьи, преодолевая любовь к миру, конфликты с дьяволом, плотские аппетиты и побуждения своей собственной воли. И тогда, измученная, она будет неудержимо стремиться к этому прекрасному Юноше (Христу). Он будет побужден прийти, чтобы встретиться с ней. Теперь ее опекуны (чувства) предлагают ей одеться. "Любовь, куда мне идти?" - взывает она. Чувства отвечают: "Мы слышим шорох; принц придет встретить тебя в росе и песне сладкой птицы. Мужайтесь, леди, он не заставит себя ждать".

Душа облачается в одеяние смирения, поверх него накидывает белую мантию целомудрия и уходит в лес. Там соловьи поют о единении с Богом, и до ее слуха доносятся звуки божественного знания. Затем она стремится следовать в праздничном танце (*то есть* подражать) примеру пророков, целомудренному смирению Девы, добродетелям Иисуса и благочестию Его святых. Тогда приходит Юноша и говорит: "Дева, ты танцевала свято, как мои святые".

Душа отвечает: "Я не могу танцевать, если ты не ведешь меня. Если хочешь, чтобы я воспарила ввысь, пой: и я воспарю в любовь, а от любви к знанию, а от знания к экстазу, превышающему все человеческие чувства".

Юноша произносит: "Дева, твой хвалебный танец хорошо исполнен. Теперь, когда ты устала, ты сможешь получить свою волю с Сыном Девы. Приди в полдень к коричневым теням, к дивану любви, и там ты остынешь с Ним".

Затем Душа обращается к своим хранителям - чувствам: "Я устала от танца; оставьте меня, ибо я должна пойти туда, где смогу охладиться". Чувства предлагают ей остыть в слезах любви, пролитых святой Марией Магдалиной.

"Тише, добрые господа: вы не понимаете, что я имею в виду. Непременно, хоть немного, я бы выпила несмешанного вина".

"Госпожа, в целомудрии Девы достигается великая любовь".

"Возможно, для меня она не самая высокая".

"Вы, леди, могли бы охладить себя в мученической крови".

"Я была мученицей много дней".

"По совету отцов-исповедников чистые живут с радостью".

"Хорош их совет, но здесь он не поможет".

"Большую безопасность ты нашел бы в мудрости апостолов".

"Мудрость у меня одна - выбирать лучшее".

"Дама, ангелы светлы и прекрасны в оттенке любви; чтобы охладить себя, вознеситесь вместе с ними".

"Блаженство ангелов приносит мне горе любви, если я не увижу их повелителя, моего Жениха".

"Тогда охладись в суровой, святой жизни, которую показал Иоанн Креститель".

"Я испытала этот мучительный труд; моя любовь не ограничивается этим".

"Госпожа, если бы вы с любовью охладили себя, подойдите к Младенцу на коленях Девы".

"Это детская любовь, которой успокаивают детей. Я уже взрослая невеста и буду иметь своего Жениха".

"Госпожа, там мы должны быть ослеплены. Божество так пылает. Небесное сияние и все святые огни исходят из Его божественного дыхания и человеческих уст по совету Святого Духа".

Но Душа, чувствуя свою природу и близость к Богу через любовь, смело отвечает: "Рыба не может утонуть в воде, птица - в воздухе, а золото - погибнуть в пламени, где оно обретает свою яркую прозрачность и цвет. Бог дал всем существам следовать их природе; как же я могу противостоять своей? К Богу я пойду, Который мой Отец по природе, мой Брат по смирению, мой Жених по любви, и я Его навеки"[590] Вскоре после этого восторг души вырывается наружу в песне:

"Ich sturbe gern von minnen, moehte es mir geschehen,
Denn jenen den ich minnen, den han ich gesehen
Mit minen liechten ougen in miner sele stehen."[591]

Книга Мехтильда наполнена страстью - страстной любовью Бога к душе и страстным ответом души. Ни одна речь влюбленных не может превзойти их разговор. Бог зовет душу: "Милая голубка, дорогое сердце, моя королева", и трепещущая душа отвечает, как бы возносясь вверх, к великому лику, сияющему над ней. Повсюду страсть и нетерпеливая тоска - или удовлетворение. Боль разлученной Души, еще не ставшей невестой, глубже бездны, горьче мира; но ее радость превзойдет радость серафимов, она, Невеста Троицы[592].

Душа должна отдать себя и стать просто желанием Бога.[593] Тоска самого Бога породила это желание. Как славный принц, как рыцарь, как император, приходит Бог; также в других формах:

"Я прихожу к своей Возлюбленной
Как роса на цветы"[594].

Друг для друга эти влюбленные ранены, друг для друга эти влюбленные истекают кровью, и каждый для другого - радость невыразимая и незабываемая. С облатки святой Евхаристии Агнец смотрит на меня "такими сладкими глазами, которые я никогда не смогу забыть".

"Его глаза в моих глазах; Его сердце в моем сердце,
Его душа в моей душе,
Охваченный и невозмутимый"[595].

Нет нужды говорить, что в конце концов любовь влечет душу к небесным вратам, которые Господь открывает перед ней. Все чудесно; но, что гораздо важнее, все - любовь: Господь целует ее - что еще, кроме любви, может знать или чувствовать душа[596].

Мехтильда, конечно, то, что называют "мистиком", и в самом деле предтеча многих других - Экхарта, Сузо, Таулера - немецких кровей. С прямой и абсолютной страстью она осознает любовь Бога; она также чувствует и думает в символах, которые для нее никогда не перестают быть вещами, которыми они буквально являются. Они остаются плотью и кровью, но в то же время обозначают тайны Бога. Иисус был мужчиной, Мехтильда - женщиной. Ее любовь не только использует речь влюбленных, но и фактически имеет сходство с любовью служанки к своему суженому. Если это любовь души к Богу, то это и любовь женщины к Тому, Кто низверг ее с Креста.

ГЛАВА XX

ПЯТНИСТАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Свидетельства инвективы и сатиры; *реестр* архиепископа Риго; Энгельберт Кёльнский; народные свидетельства

Предшествующие зарисовки монашеских качеств и личностей иллюстрируют идеалы монашества. То, что монастырская практика должна отпасть, разврат войти в нее, а после изгнания неизбежно вернуться, было вполне ожидаемо. Причина кроется в тех качествах человеческой природы, которые могут быть как сильными, так и слабыми. Корыстолюбие, стремление к самореализации, похотливость лежат в основе жизни и могут быть необходимы для достижения и продвижения вперед. Однако более высокая трактовка ценностей ставит духовное выше земного и возвеличивает самоотречение, благодаря которому человек в конце концов достигает своего высшего "я" под влиянием видения божественного. Видение этой далекой цели дано лишь немногим, а множество людей, будь то в трусах или в одеяниях мирской моды, преследуют более сиюминутные желания.

Так и человеческая природа позаботилась о том, чтобы в монашестве вместо серьезности постоянно проявлялось легкомыслие, вместо поста - чревоугодие, вместо милостыни - скупость, вместо милосердия и любви - гнев и злоба, вместо целомудрия - похотливость, а вместо кротости - гордость и тщеславие. Конкретные формы, которые принимали эти пороки, зависели от условий средневековой жизни и того положения, которое занимали в ней монахи.

Уже говорилось, что нормы поведения для светского духовенства были в принципе такими же, как и для монахов, хотя и с поправкой на стресс, связанный с жизнью служением по исцелению душ.^[597] Но всегда монастырь и скит рассматривались как места, где у человека был лучший шанс спасти свою душу: жизнь мирянина - купца, ростовщика, рыцаря - была сопряжена с мгновенной опасностью; жизнь светского духовенства также была опасной, особенно когда они занимали высокий пост. Страх перед церковными преференциями мог быть вполне обоснованным; нежелание быть епископом часто было реальным. Это чувство, как и все чувства в Средние века, облекалось в форму рассказа, с обычным видением, подтверждающим мораль сказки:

"Рассказывают о некоем настоятеле Клерво, Джеффри по имени, что когда его избрали епископом Турне, и папа Евгений, а также блаженный Бернارد, его собственный аббат, уговаривали его принять этот сан, он бросился к ногам блаженного Бернарда и его клириков, лег на землю в виде креста и сказал: "Изгнанным монахом я могу быть, если вы меня изгоните; но епископом я никогда не стану". Позднее, когда этот же настоятель лежал, испуская последние силы, один монах, который хорошо его любил, заверил его именем Бога, что принесет ему весть о его состоянии за гробом, если Бог позволит. Через некоторое время, когда монах молился, распростершись перед алтарем, появился его друг и сказал, что это он. Когда монах спросил его, как он поживает, тот ответил: "Хорошо, - сказал он, - по милости Божьей. Однако мне было открыто Пресвятой Троицей, что если бы я был в числе епископов, то оказался бы в числе отступников и проклятых"^[598].

В Средние века церковные саны повсеместно секуляризировались благодаря обширным владениям и соответствующим обязанностям, которые к ним прилагались. Ситуация с духовенством в разных странах была разной, но результат был схожим. Итальянское духовенство секуляризировалось через участие в гражданских и папских делах, немецкое - через свои поместья и княжества. Во Франции секуляризация духовенства была наиболее типично средневековой, поскольку там функции и состояние высшего духовенства были наиболее неразрывно связаны феодализмом. Монастыри и епископства были феодальными вотчинами: аббаты, как и епископы, обычно владели землями от обер-лорда и сами были лордами своих подвассалов, которые владели землями от них. Первым они должны были платить ренту, помогать или служить, вторым - защищать. В любом случае им приходилось идти или посылать своих людей на войну. Они также управляли и охраняли свои собственные земли, подобно феодальным дворянам, *vi et armis*. Если, например, владения монастыря находились в разных местах, аббат мог осуществлять над ними власть через местного понтифика, а также иметь такого защитника (*vîdame, avoué, advocatus*) для родного аббатства. Всегда существовало общее мнение, часто воплощенное в законе или обычае, что церковный сановник должен сражаться чужим мечом и копьем. Но это не мешало епископу и аббату в бесчисленных случаях во Франции, Англии, Германии и Испании скакать во главе своих войск под своим сеньориальным знаменем, одетым в кольчугу^[599].

Епископские земли и должности не передавались по наследству:^[600] и все же, за редким исключением, епископы происходили из благородного, боевого, охотничьего сословия. Сначала они были дворянами, а потом церковниками. То же самое касалось и аббатов. Рожденные в дворянском сословии, они становились сановниками мира через инвеституру обширных земель монастыря, а затем администраторами в силу связанных с ними мирских функций. Как и в случае с епископальными или монашескими главами, так и в случае с канониками и монахами. Они тоже в большинстве своем были хорошо рождены. Они также были хорошими, плохими или безразличными, воинственными или канцелярскими, посвящали себя учебе, предавались удовольствиям или же нечасто следовали одному и

другому. Среди них было много святых медитирующих монахов, много святых приходских священников, которые были оплотом благочестия и справедливости в своей деревне. Суровые времена, непрекращающиеся убийства и преследования, неуверенность и опасность повсюду, казалось, порождали такие святые жизни.

Инвективы, сатиры, истории и записи свидетельствуют о состоянии духовенства. Ко всем этим язвам следует относиться с пониманием. Кто, например, читает *Liber Gomorrhianus* Петра Дамиани, направленную против нечистоплотности духовенства, должен помнить о яростном аскетическом нраве писателя, о войне, которую более строгий элемент Церкви вел в то время против симонии и священнического наложничества, и о монашеской фразеологии, столь обычной для церковных обвинений в легкомыслии и пороке.

Невозможно спокойно цитировать *Gomorrhianus*. Святой Бернард дает более благопристойное обличение:

"Горе роду сему за закваску фарисейскую, которая есть лицемерие, - если можно назвать лицемерием то, что нельзя скрыть из-за его изобилия, а наглость и не стремится скрыть! Сегодня по всему телу Церкви ползет гниль. Если бы враг-еретик появился открыто, он был бы изгнан и засох; или если бы враг неистовствовал, Церковь могла бы спрятаться от него. Но кого теперь ей изгонять или от кого прятаться? Все - друзья и все - враги; все - необходимые и все - враждебные; все - ее домашние и ни одного мирного; все - ее соседи и все - ищут своих собственных интересов. Служители Христа служат антихристу. Они ходят, одетые в блага Господа, и не оказывают Ему никакой чести. Отсюда и тот блеск куртизанки, который вы ежедневно видите, и театральные наряды, и царственное положение. Золотые поводыя, седла и шпоры - ведь шпоры сияют ярче алтарей. Отсюда великолепные столы, уставленные яствами и кубками; отсюда пиршества и пьянство, гитары, лиры и флейты; отсюда раздутые винные прессы, нагроможденные и переливающиеся из одной в другую кладовые, кувшины с духами и набитые кошельки. Именно по этим причинам они хотят быть и являются зрителями церквей, дьяконами, архиdьяконами, епископами и архиепископами. Ибо эти должности достаются не по заслугам, а благодаря тому роду деятельности, который ходит во тьме!"^[601]

Такая риторика дает представление о времени, но также исходит из того нрава, который всегда кричит *hora novissima, tempora pessima*. Инвективы такого рода имеют глубочайший источник в религиозном чувстве неистребимого противостояния между этим миром и Царством Небесным. Однако роскошь действительно пронизывала церковь времен Бернарда, а симония была распространена вплоть до Западной Европы. Это преступление было порождением всего социального государства; оно было неотъемлемой частью феодальной системы и всего дела светских инвеститур. Видно, что симония была не посторонним пятном, которое нужно было смыть с церковного тела, а скорее элементом его фактической конституции. Искоренение должно было происходить путем социальной и церковной эволюции, а не спазматической реформации.

От инвектив великого святого можно перейти к формам сатиры, более откровенно литературным. Латинские поэмы, "обычно приписываемые Уолтеру Мейпсу"^[602], с язвительными насмешками сатирически изображают устами "епископа Голиаса" скупость и продажность, чревоугодие и разврат церкви, светской и монашеской. В совсем другом стихотворении сатира направлена против алчности Рима. Она, глава Церкви и *Caput Mundi*, показана подобной Сцилле и Харибде и Сиренам.^[603] Эти мощные стихи предвосхищают

обличение римского папства добрыми немцами Вальтером фон дер Фогельвейде и Фрайданком,^[604] а столетие спустя - в "*Видении*" Пирса Плаумена.

В этом крике против папской хищности Франция не молчала. Наиболее экстремальной является "Библия" Гийо де Провена: в ней сатирически изображается весь век, "*siècle puant et horrible*". Обращаясь к папству, он восклицает:

"Ха! Рим, Рим!

Encor ociras tu maint home!".

Кардиналы одурманены алчностью, симонией и злой жизнью; без веры и религии они продают Бога и Его Мать, предают нас и своих отцов. Рим сосет и пожирает нас; Рим убивает и уничтожает всех". Голос Гийо возвышается против всей Церкви; ни монахи, ни светские люди не избежали наказания - епископы, священники, каноники, черные монахи и белые, тамплиеры и госпитальеры, монахини и настоятельницы, все плохие^[605].

Можно бесконечно долго перечислять эти ругательства, которые, как и обличаемые ими пороки, были характерны для всех средневековых веков. Из свидетельств более определенных рассказов можно понять грубость и жестокость средневековой жизни, в которую была вовлечена и Церковь. Чтобы подняться, она должна была поднять социальную ткань. Многие из ее детей благородно боролись за это, посвящая себя, а иногда и отдавая свою жизнь ради улучшения общества, в котором им выпал жребий.

Одним из таких способных детей Церкви, выполнявшим свой долг на высоком церковном посту, к которому он был призван, был Эуд Риго, или Одо Ригальдус, архиепископ Руана с 1248 по 1275 год, год его смерти. Он был отпрыском знатного дома, чьи владения находились в окрестностях Бри-Конт-Роберта (Сена-и-Марна). В 1236 году он вступил во францисканцы, а затем учился в Париже у Александра из Хейлса, одного из великих богословов ордена. Первую известность ему принесли его проповеди. Будучи архиепископом, он был реформатором и содействовал начинаниям папы Григория IX. Он также был советником Людовика Святого и последовал за ним в тот последний крестовый поход, из которого король не вернулся живым^[606].

Добрый архиепископ был человеком методичным и вел учет своих официальных действий. Сохранился монументальный документ - *Реестр* посещений Риго монахов и светского духовенства в пределах его широкой юрисдикции в период с 1248 по 1269 г.^[607] Состоящий из записей, сделанных в то время, он является зеркалом реальных условий, предположительно схожих с теми, что существовали в других частях Франции. Риго посетил множество монастырей и приходов, где не нашел ничего, что можно было бы реформировать, и просто сделал запись о том, что был там; там, где были обнаружены злоупотребления, запись расширяется до их описания и мер, принятых для их устранения. Следовательно, нельзя делать вывод, что позорные или отвратительные условия, зафиксированные в конкретном случае, были повсеместными в Нормандии. Иногда Риго более подробно описывает хорошее состояние того или иного монастыря. Можно привести несколько поучительных выдержек.

"Календы октября (1248). Мы снова были в Овиле (Овилле). Мы обнаружили, что настоятель бродит по монастырю, когда ему следует оставаться в обители; он не бывает в обители один день из пяти. Кроме того, он пьяница, и пьянство это столь мерзкое, что он иногда валяется в поле из-за этого. Он часто устраивает пиры и попойки с мирянами. Он страдает недержанием, и его обвиняют в связи с некой женщиной из Гренвилля, а также с женой Роберто, и с женщиной из Руана по имени Агнес. Брат Джеффри был публично обвинен в

связи с женой Вальтера из Эскуалона, которая недавно родила от него ребенка. Пункт: они не ведут должной отчетности о своих доходах. Мы приказали, чтобы они вели лучшую отчетность"[608].

Такая запись не нуждается в комментариях. Но очень поучительно наблюдать, с какой строгостью или снисходительностью Риго относился к правонарушениям. Несомненно, он руководствовался тем, что, по его мнению, он мог применить.

Очевидно, недалеко от приорства Овиль архиепископ был скандализирован священником Сен-Ведасти де Депеналь, который был осужден за участие в грубой игре в мяч, распространенной в Нормандии, в которой, как легко могло случиться, он нанес кому-то травму. "Он дал нам клятву, что если его снова осудят, то он будет считать, что ушел из церкви"[609]. Риго не одобрял эти несколько слишком веселые игры для своих приходских священников, которые не были ангелами. Архиепископ находит в отношении священника Лорти "что он редко надевает капище, что он не исповедуется *пенитенциарию*, что он серьезно обвиняется в отношении двух женщин, от которых у него было много детей, и что он пьянствует"[610].

Риго описывает дела других приходских священников следующим образом:

"Мы обнаружили, что священник Нигеллы обвиняется в связи с женщиной, а также в том, что он занимается торговлей и недоброжелательно относится к своему отцу, который является покровителем церкви, которую он содержит, и что с обнаженным мечом он сражался с неким рыцарем, за которым следовали буйные родственники и друзья. Священник Базинваля обвиняется в отношении женщины, которую он берет с собой на рынок и в таверны. Точно так же священник из Вьё-Руана обвиняется в недержании, и ходит с мечом в бесстыдной одежде. Так же и священник из Котигинеса играет в кости и посещает таверны, и страдает недержанием, и хотя его исправляют в этих вопросах, он продолжает жить"[611].

Иногда обвинения архиепископу предъявляли страдающие прихожане:

"Календы августа (1255). Проезжая через деревню Брай, прихожане тамошней церкви в нашем присутствии обвинили настоятеля церкви. Они сказали, что он ходит ночью по деревне с оружием, что он ссорится, сквернословит и оскорбляет своих прихожан, а также страдает недержанием".

Призвав этого священника в свой церковный трибунал, архиепископ говорит: "Мы увещевали его воздержаться от такого дурного поведения; в противном случае мы должны возбудить против него дело"[612].

Либо этот священник, либо другой из "Brayo subtus Baudemont", по имени Вальтер, был впоследствии лишен священства по собственному признанию следующим образом:

"Он признал, что обвинение против него относительно одной женщины из его прихода, которое он отрицал под присягой, было подкреплено правдой; пункт, он признал в отношении воскового изображения, сделанного для использования в гадании; он признал (различные другие недержания и свое отцовство различных детей); пункт, он признал свою дурную склонность к ростовщичеству и низкому обогащению; он признал, что руководил танцами на свадьбе некой проститутки, на которой он женился"[613].

Риго постоянно записывает обвинения против приходских священников, обычно за недержание, пьянство и вообще неподобающее поведение, а иногда и за убийство.[614] Но его собственные экзамены отсеяли многих буйных и невежественных клерков,

представленных светским покровителем для получения благословения; и таким образом он предотвращал неправомерные интродукции, как мог. В *Реестре* приводится ряд примеров вопиющей неграмотности этих кандидатов, что не должно вызывать удивления, поскольку феодальные покровители живых людей, естественно, представляли своих родственников. Некоторые из этих кандидатов обжаловали отказ архиепископа в Риме, вероятно, безуспешно[615].

Монах мог быть так же плох, как и любой приходской священник:

"Брат Томас... носил золотые кольца. Он ходил в доспехах, по ночам, без монашеской привычки, и составлял дурную компанию. Ночью он ранил многих священников и мирян, и сам был ранен, лишившись большого пальца. Мы приказали аббату изгнать его, иначе мы должны захватить это место и изгнать монахов"[616].

Жизнь в женском монастыре была женским аналогом жизни в монастыре. Существовали хорошие и плохие женские монастыри, а также монахини хорошие и плохие, серьезные и легкомысленные. Многие из них имели недостатки и пристрастие к развлечениям, утехам и причудам своего пола: им постоянно хотелось держать собак и птиц и иметь замки на сундуках!

"Майские ноны" (1250). Мы посетили бенедиктинский монастырь монахинь Сен-Совер в Эврё. Там была шестьдесят одна монахиня. Иногда они пили, но не в трапезной или лазарете, а в своих покоях. Они держали маленьких собачек, белок и птиц. Мы приказали убрать все эти вещи. Они не соблюдают *регулы*. Они едят плоть без необходимости. У них есть запертые сундуки. Мы велели настоятельнице часто и неожиданно осматривать их сундуки или снимать замки. Мы приказали настоятельнице забрать у них кушаки, украшенные железной работой, и их причудливые мешочки, и шелковые подушки, которые они работали"[617].

И снова картина более ужасная:

"Ноны июля (1249). Мы посетили приорство Виллы Арчелли. Там живут тридцать три монахини и три сестры-мирянки. Они исповедуются и причащаются шесть раз в год. Только четыре монахини приняли обеты в соответствии с *регламентом*. У многих из них плащи из кроличьего меха или из меха зайцев и лисиц. В лазарете они без нужды едят плоть. Они не соблюдают тишину и не держатся в пределах монастыря. Иоганна из Аулулари однажды ушла и жила с кем-то, от кого у нее был ребенок; иногда она выходит, чтобы увидеть этого ребенка: ее также подозревают в связи с неким человеком по имени Гайяр. Изабелла ла Трейш (?) - искательница недостатков, ропщущая на настоятельницу и других. Стюардессу подозревают в связи с человеком по имени Филипп де Виларсо. Настоятельница слишком небрежна; она не порицает. Иоганна де Альто Виллари продолжала встречаться с мужчиной по имени Гейллард, и в течение года родила от него ребенка. Субприоресса подозревается в связи с Томасом, возчиком; Идония, ее сестра, - с Криспинатом; а приор Гизорциум постоянно приходит в дом к Идонии. Филиппа Руанская подозревается в связи со священником Суентром из епархии Шартра; Маргарита, хранительница сокровищ, - с Ричардом де Генвилем, клерком. Агнес де Фонтеней со священником из Герревиля, епархия Шартра. Тольер (?) с сэром Эндрю де Монсиаком, рыцарем. Все они носят неподобающие прически и надушились вуалью. Жаклин вернулась беременной после посещения некоего капеллана, который за это был изгнан из дома. Агнес де Монсек подозревали в том же. Эменгарда и Иоганна из Альто-Виллари бьют друг друга. Настоятельница почти каждую ночь пьяна; она не встает к заутрене, не ест в трапезной и не исправляет излишеств".

После этого архиепископ издает указ, регулирующий деятельность этого необычного монастыря и предписывающий лучший образ жизни. Он грозит наложить на них более суровую руку, если они не будут слушаться.^[618] Вот до чего может дойти слабо регулируемый женский монастырь. В заключение мы приводим очерк о добром монастыре, у которого был злой аббат:

"Ноны Августа" (1258). По милости Божьей мы посетили монастырь Жюмьеж. Там было сорок три монаха и двадцать один вне монастыря. Все они, кроме одиннадцати, были священниками (*sacerdotes*). По милости Божьей мы нашли монастырь упорядоченным в своих службах и делах, но сильно обеспокоенными тем, что говорили об аббате в его стенах и за их пределами. Ибо мнение о нем было зловещим, и там, в полной главе, брат Петр из Нойбурга, монах монастыря, вскочив, выступил с позорными обвинениями против него. И он прочел следующее расписание: Я, брат Петр Нейбургский, монах Жюмьежа, от своего имени и от имени монастыря и ради блага монастыря, представляю вам, преподобный отец, архиепископ Руанский, обвинение против Ричарда, аббата Жюмьежа, в том, что он фальсификатор (*falsarius*), поскольку он написал или заставил написать некоторые письма от имени нашего монастыря, ложно утверждая, что мы их одобрили, хотя мы отсутствовали и были в неведении; и тайно ночью запечатал их монастырской печатью...."

Письма касались важного спора, в который был вовлечен монастырь. Монах Петр предлагает доказать свою правоту. Назначается день слушания. Но вместо этого следующий день, во избежание скандала, архиепископ вызвал к себе настоятеля и его советников, и

"Мы особо наставили его относительно следующих вопросов: А именно: чтобы он не держал собак и ловчих птиц; чтобы отсылал бродячих игроков подальше от своих помещений; чтобы воздерживался от лишних расходов; чтобы не ел в своих покоях; чтобы воздерживался от общения с женщинами; чтобы прилично вел хозяйство; чтобы сдавал фермы в аренду, насколько это возможно; чтобы не обременял монахов чрезмерно; чтобы больше бывал с ними в монастыре и вел себя более трезво. Он дал обещания по всем этим вопросам и присягнул на святых мощах, что если он не послушается нашего наставления, то будет обязан сделать все, что мы укажем в этом случае"^[619].

Риго, похоже, проявил снисходительность, но, возможно, знал, как лучше поступить.

Мирная смерть завершила долгую карьеру Риго. Мы можем оставить его епархию Руана и отправиться на северо-восток, в немецкое архиепископское герцогство Кельн, чтобы увидеть совсем другой пример храброго прелата, который сам навлек на себя смерть.

Человек, который был избран архиепископом Кельна в 1216 году, был самого высокого происхождения. Это был Энгельберт, сын графа Энгельберта Бергского. Молодому дворянину, кровно связанному с местной властью, светской и церковной, и предназначенному для церковных санов, быстро давали бенефиции. Энгельберт получил их, а также был назначен настоятелем собора. Крепкий телом, богатый, он вел бурную военную жизнь и принимал непримиримое участие в политических распрях, раздиравших Германское королевство. Вместе со своим двоюродным братом, архиепископом Адольфом, он перешел на сторону Филиппа Суавского. За это архиепископ и его наместник были низложены и отлучены от церкви папой Иннокентием III. Последовали годы смуты и войн, в течение которых рука Энгельберта следовала за его страстями. Но с поворотом событий в 1208 году он примирился с папой, восстановил свои должности и отправился в крестовый поход против альбигойцев во искупление своих грехов. Он поддерживал молодого Фридриха, которому Иннокентий тогда благоволил, и после нескольких лет, прошедших с

момента доказательства, был, при всеобщем одобрении, избран архиепископом Кельна. Ему было около тридцати одного года.

В нем с самого начала были сила и храбрость; его способности обрели уравновешенность и целеустремленность в течение бурной весенней поры его жизни. Теперь он был князем-епископом, феодальным герцогом, человеком с сильной рукой и ясным взглядом, стойким против насилия своих братьев-дворян, угнетавших церкви и монастыри в своих владениях. Слабые находили в нем надежную опору. Его биограф, Цезарь Гейстербахский, сказал:

"Он был защитником страждущих и молотом тиранов, великодушным и кротким, возвышенным и приветливым, суровым и мягким, на время скрывавшимся, а когда этого меньше всего ожидали, готовым к отмщению". Вместе с епископством он получил духовный меч, а вместе с герцогством - материальный. Он использовал любое оружие против непокорных, отлучая одних от церкви и сокрушая других войной".

При нем архиепископство и герцогство процветали, их хорошо управляемые доходы росли, возвышались дворцы и церкви. Невозможно было найти более могущественного князя Церкви, более сильного и справедливого правителя. Папа Гонорий после смерти Энгельберта сказал: "Все люди в Германии боялись меня из-за страха перед ним". С мирской и немецкой стороны доносится сердечный голос Вальтера фон дер Фогельвейде, недруга священников! "Достойный епископ Кёльна, счастлив ты должен быть! Ты хорошо послужил королевству, и послужил так, что твоя хвала возносится и гремит ввысь. Повелитель принцев! Если твоя мощь тяготит злых трусов, считай это пустяком! Хранитель короля, высокое твое государство, непревзойденный канцлер!"[620]

Архиепископ Кельна, герцог его двойного герцогства и регент Германского королевства, Энгельберт в эти годы был едва ли не самой крупной фигурой в Германии. Если его рука была сильной, то в ней также присутствовал дух совета и мудрости. И хотя он вел себя как князь и правитель, в нем были преданность и смирение истинного епископа. Один из капелланов Энгельберта, обращаясь к аббату Гейстербаха, сказал: "Хотя мой господин выглядит как мир, внутри он не такой, каким кажется внешне. Знайте, что у него много тайных утешений от Бога".

Железный ход жизни Энгельберта наводил на размышления монашеский ум его биографа. Цезарь чувствовал, что ни одному епископу нелегко спастись, но насколько сложнее государственному деятелю-воину-священнику так вести себя в войне этого мира, чтобы в конце концов достичь "мира божественного созерцания". Казалось, такая карьера не приведет! Но был путь или, по крайней мере, выход, который, несомненно, открывал небесные врата. Это была пурпурная круча, *purpleum ascensum*, мученичества. Не один Цезарь так думал о спасительном завершении карьеры Энгельберта; один благочестивый и ученый священник, который в прежние годы был со-каноником Энгельберта, сказал Цезарю после убийства архиепископа: "Я не думаю, что был другой путь, через который человек, занимающий такое положение (*in statu tali positus*), мог бы войти в дверь Царства Небесного, которая узка".

Цезарь рассказывает историю этого мученичества во всех ее причинах и деталях заговора. Заговор удался, потому что он стал ядовитой кульминацией ненависти к архиепископу, которую испытывали дворяне - и епископы в том числе, - и которую он сдерживал своим авторитетом и недрогнувшей рукой. Фредерик, граф Изенбургский, родственник Энгельберта и бывшего архиепископа, был феодальным надзирателем Эссенского женского монастыря, который он жадно притеснял. Настоятельница обратилась к Энгельберту, как и к его предшественнику. Архиепископ не решался возбудить дело против родственника. Тогда

настоятельница обратилась в Рим. Папские письма вернулись, заставив Энгельберта взяться за дело. Он поступил терпеливо и великодушно, даже предложил возместить из своих доходов убытки, которые граф мог понести из-за справедливого отношения к женскому монастырю. Тщетно. Фредерик, как мы читаем, не захотел вмешиваться. Дьявол ожесточил его сердце, и он начал подстрекать своих друзей и родственников (которые также были родственниками Энгельберта) к вероломному нападению на человека, которому они не могли открыто противостоять.

Слухи о заговоре витали в воздухе. Один монах из Хайстербаха сказал своему аббату: "Господи, если у тебя есть какие-то дела с архиепископом, делай их быстро, ибо его смерть близка". Не остался в стороне и сам Энгельберт. К нему пришло письмо, раскрывающее суть дела. Прочитав его, он бросил его в огонь. Однако он рассказал его содержание своему другу, епископу Минденскому, который присутствовал при этом. Тот сказал: "Позаботься о себе, мой господин, ради Бога, и не только о себе, но и о благополучии твоей церкви и безопасности всей земли".

Архиепископ отвечал: "Опасности подстерегают меня, и что мне делать, знает Господь, а не я. Горе мне, если я буду молчать! Если же я обвиню их в этом деле, они будут жаловаться всем, что я возлагаю на них преступление отцеубийства. С этого часа я предаю свое тело и душу божественному попечению".

"Затем, взяв епископа одного в свою часовню, он начал исповедовать все свои грехи с самой юности, обливаясь слезами, которые омочили всю его грудь и, как мы надеемся, смыли пятна с его сердца. И когда владыка Миндена сказал: "Боюсь, что на твоей совести еще есть что-то, о чем ты мне не сказал", он ответил: "Господь знает, что я ничего не утаил сознательно". Но, поразмыслив над своими грехами более основательно, на следующее утро он снова привел своего духовника в ту же часовню и с кроткой и сокрушенной душой и потоками слез исповедал все, что приходило ему на ум. Тогда совесть его очистилась, и он бесстрашно сказал: "Теперь да будет воля Божия относительно меня".

"Тем временем кто-то постучал в дверь часовни. Архиепископ не позволял открыть ее, потому что глаза его были мокры от слез. Но стук продолжался, и было объявлено, что пришли епископы Оснабрюкский и Мюнстерский (братья графа Фредерика). Высушив глаза и вытерев лицо, он позволил им войти и сказал, когда они вошли: "Вы, господа, оба мои родственники, и я ничем не обидел вас, как вы хорошо знаете, но, как мог, продвигал ваши интересы, а также интересы вашего брата. И вот, посмотрите, со всех сторон из уст и перьев я слышу, что ваш брат граф Фредерик, которого я горячо любил и никогда не обижал, замышляет против меня зло и хочет меня убить".

"Они протестовали, трепеща в своем обмане: "Господи, да не будет этого никогда, никогда! Вам не нужно бояться; такая мысль никогда не приходила ему в голову. Мы все удостоились чести, обогатились и возвысились благодаря тебе". И последнее оказалось правдой".

Это было после праздника Всех Святых в первых числах ноября 1225 года; и граф Фредерик, чтобы лучше скрыть свою цель, приехал и принял условия архиепископа. Вместе они отправились из Кельна, причем граф знал, что ничего не подозревающий Энгельберт остановится на следующий день, чтобы посвятить церковь в Швельме. Так и вышло, и граф воспользовался случаем, чтобы оправдаться, и усккал, чтобы устроить засаду для своих людей. Как раз в это время на обочине дороги поднялась вдова и потребовала суда по поводу утаенного от нее вотчины. Архиепископ тут же сошел с коня и занял место герцога, чтобы выслушать дело. Дело шло против вдовы и в пользу того, кто сидел в качестве судьи.

Но он сказал: "Госпожа, этот фьеф, которого вы требуете, отнят у вас по указу и отдан мне. Но ради Бога, жалея твою беду, я отказываюсь от него".

Архиепископ поскакал дальше. Около полудня Фредерик снова подъехал, чтобы узнать, какой дорогой он едет. Энгельберт пригласил графа провести с ним ночь. Но тот под каким-то предлогом отказался и ускакал. Архиепископ и его компания продолжали свой путь до часа вечерни. Отгремела вечерня, и снова появился граф. Заметив его, один дворянин из свиты Энгельберта сказал: "Милорд, этот приход и уход графа выглядит подозрительно. Он приближается уже в третий раз, и теперь не как раньше, на своей лошади, а на боевом коне. Я советую вам тоже сесть на своего боевого коня".

Но архиепископ сказал, что это будет слишком заметно, и бояться нечего. Когда граф приблизился, они увидели, что цвет лица его покинул. Архиепископ обратился к нему: "Теперь, родственник, я уверен, что вы останетесь со мной". Он ничего не ответил, и они пошли дальше вместе. Подозрительные и встревоженные, некоторые священнослужители и рыцари удалились, так что осталась лишь небольшая компания, ибо большая часть епископата с поварами ушла вперед готовить ночлег.

Когда они приблизились к месту засады, наступили сумерки. Граф разволновался и стал упрекать своих сторонников в том, что они задумали убить его господина и родственника, но они его подбадривали. Вот подножие Гевельберга достигнуто, и граф сказал, когда они начали подниматься: "Милорд, это наш путь". "Да хранит нас Господь", - ответил Энгельберт, ибо он был не без подозрений.

Компания въезжала в ложбину, ведущую на вершину горы, как вдруг идущие впереди последователи Фредерика повернулись к ним, другие выскочили из укрытий, и раздался пронзительный свист, испугавший лошадей. "Милорд, садитесь на своего боевого коня, смерть у дверей", - крикнул один из рыцарей. Так оно и было. Компания архиепископа не оказала никакого сопротивления, кроме верного дворянина, который первым почуял опасность. Остальные бежали, а убийцы бросились на Энгельберта, который не мог повернуть на узкой дороге, и набросились на него с мечами и кинжалами. Один схватил его за плащ, и они вместе покатались по земле; но сильный и деятельный прелат оттащил себя и своего противника с проезжей части в чащу. Там на него снова набросилась безумная команда, подстрекаемая графом, и зарубила и заколола до смерти. Он умер под дубом в десяти шагах от дороги.

Нет нужды рассказывать о том, как было найдено изрезанное и ободранное тело, как оно было торжественно погребено в соборной церкви Святого Петра в Кельне, как канонизировали Энгельберта и построили часовню, а затем и монастырь, чтобы отметить место его мученической смерти. Нет нужды следовать вместе с Цезарем за запретом убийц и теми несчастными способами, которыми их смерть частично искупила ущерб, нанесенный их злодеяниями германскому королевству^[621].

Идеалы и недостатки монашества были тесно связаны с народными верованиями. Монашеский идеал зародился в представлении о грехе, влекущем за собой либо чистилище, либо вечное наказание, и в представлении о святости, обеспечивающей вечное блаженство. Каковы бы ни были другие мотивы, узел монашеской цели держался в тисках этой антитезы, которая сама по себе черпала форму, цвет, живописность из народных верований и была осязаема в бесчисленных историях, повествующих о чистоте, любви и кротости, ущемленных похотью, жестокостью и гордыней, и о возмездии, которого удалось избежать благодаря

какому-то коварному сверхъестественному исправлению греха. Такие истории могли быть приняты как учеными, так и неграмотными. Задумчивая душа Средневековья, с ее знанием человечества и духовными прозрениями, не была потревожена грубыми суевериями, так странно противоречащими ее глубокому вдохновению - это замечание особенно применимо к вдумчивым или духовно настроенным людям средневековья.

По мере того как мы опускаемся по духовной шкале, грубые суеверные элементы становятся все более заметными или, по-видимому, все дело в них. Точно так же по мере снижения нравственной шкалы; чем порочнее человек, тем полнее он исключает духовное из своей рабочей веры и тем более механическими будут его методы согласования своего поведения со своими страхами перед сверхъестественным. Тем не менее, оценивая этические недостатки средневековых суеверий, следует помнить, как легко в простом сознании всевозможные суеверия могут сосуществовать с приятным религиозным и нравственным тоном.

Неискупленные и незамоленные грехи влекут за собой чистилище или вечные муки после смерти, в то время как святость приносит вечное блаженство. Но как считалось, что грехи приходят к мужчинам и женщинам в Средние века, и особенно к тем, кто искренне стремился их избежать? Вместо того чтобы быть плодом шаловливости человеческого сердца, они приходили через злобные предложения, искушения, искушителя. В сущности, это были козни дьявола. Таково было популярное мнение, а также авторитетное учение, выраженное, перевыраженное и подтвержденное на бесчисленных примерах всеми святыми и магнатами Церкви, жившими с тех пор, как Афанасий написал житие Антония в героической борьбе с дьяволом.

Против дьявола у каждого человека были верные союзники; самыми готовыми были Дева Мария и святые, ибо Христос стоял очень высоко над конфликтом и в Судный день должен был стать его последним арбитром. Цель коварного врага заключалась в том, чтобы заманить человека в ад, враждебный как Богу, так и человеку. С помощью святых человек мог победить дьявола, а если он поддавался искушению и совершал смертный грех, у него оставался шанс сорвать дьявольский замысел и спасти душу хитростью или силой. Грешник может использовать любые уловки, чтобы победить дьявола и избежать последствий грехов, совершенных им самим, но подсказанных его врагом. Это была война и этика войны, в которой человек был центральной борющейся фигурой, атакованной дьяволом и защищаемой святыми. Последние также помогают земной судьбе человека, и преданность им может обеспечить ему благополучие в этой весьма ощутимой и насущной земной жизни.

Этот популярный и в то же время авторитетный взгляд на смертельную опасность и помощь святых иллюстрируется рассказами из проповедей и других благочестивых сочинений. В них любое сверхъестественное или неприятное происшествие приписывалось дьяволу. Так было и в монашеских хрониках, *Vitae sanctorum*, *Dialogi miraculorum*, да и вообще в любой назидательной литературе, облеченной в повествовательную форму или содержащей иллюстративные истории. Во всей этой литературе дьявол внушает злые мысли, подстрекает к преступлениям, становится причиной любого несчастья или безнравственного поступка. Это так же само собой разумеется, как если бы кто-то сказал: "Сегодня я простудился, или Джон украл кольцо, или Джеймс плохо повел себя с таким-то и таким-то".^[622] Любой человек может встретить дьявола и, если он грешен, подвергнуться физическому насилию с его стороны. Если кто-то исчезал, можно было предположить, что его похитил дьявол. Могут быть приведены подробности похищения или все это происходило при свидетелях.

"Один богатый ростовщик, в котором было мало страха Божьего, однажды вечером хорошо поужинал и лежал в постели со своей женой, как вдруг вскочил. Она спросила, что с ним. Он ответил: "Меня только что унесли на судилище Божье, где я услышал столько обвинений, что не знал, что ответить. И пока я ждал, что что-то произойдет, я услышал окончательный приговор, вынесенный мне: я должен быть отдан демонам, которые должны были прийти и забрать меня сегодня же". Сказав это, он накинул плащ и выбежал из дома, что только ни делала его жена, чтобы остановить его. Последовавшие за ним слуги обнаружили его почти безумным в церкви, где монахи совершали заутреню. Там они продержали его под стражей несколько часов. Но он не подавал никаких признаков желания исповедаться, возместить ущерб или покаяться. После мессы они повели его обратно к дому, и когда они проходили мимо реки, то увидели лодку, быстро плывущую против течения, в которой, по-видимому, никого не было. Но ростовщик сказал, что она полна демонов, которые пришли забрать его. Не успел он произнести эти слова, как был схвачен ими и посажен в лодку, которая внезапно повернула на свой курс и исчезла вместе со своей добычей"[623].

Можно заметить, что этот ростовщик получил приговор Божьего трибунала, и дьяволы привели его в исполнение: приговор дал им силу. Любой человек может быть искушен, но попадает во власть своего врага, только согрешив. Его уступка - это акт согласия с волей дьявола, который может стать началом состояния постоянного согласия. Таким образом, мы приходим к понятию формального договора с дьяволом, примеров которого было множество. Но все же договор заключается с врагом; человек не связан по рукам и ногам и может избежать его любой хитростью. Это все еще этика войны; мы очень близки к принципу, что человек с помощью хитрости или узкого соблюдения буквы может избежать вечного возмездия, которое Бог устанавливает условно, а дьявол от него в восторге.

Таинства, предписанные Церковью, были обычным средством избежать будущего наказания. Примером может служить исповедь. Правильная доктрина гласила, что без покаяния она неэффективна. Но в народе исповедь представляла собой целый факт. Она была действенной сама по себе и сохраняла душу от ада. Она могла даже предотвратить возмездие в этой жизни. У Цезаря Гейстербахского есть несколько показательных историй, довольно безнравственных, как нам кажется. Например, был человек, одержимый (*obsessus*) дьяволом, который обитал в нем и своими устами рассказывал о *неисповеданных* грехах любого, кто предстал перед ним; но дьявол не мог вспомнить грехи, которые были исповеданы. Некий рыцарь заподозрил (совершенно верно) священника в грехе со своей женой. Поэтому он привел его к этому *одержимому*. По дороге священнику удалось на мгновение ускользнуть от своего преследователя, и, забежав в сарай, он признался в своем грехе одному мирянину, которого нашел там. Вернувшись, он пошел вместе с рыцарем, и, вот, грех был изглажен из памяти дьявола в *одержимости*, а священник остался незамеченным[624].

Мужчины и женщины иногда спасались от расплаты за грех благодаря помощи святого, но чаще всего - благодаря воплощенной жалости Девы Марии. Дева Мария и святые были готовы взяться за любое дело, каким бы отчаянным оно ни было, против дьявола; это значит, что они были готовы вмешаться между грешником и надвигающимся наказанием. Люди благосклонно относились к этим мыслям о нерегулярном вмешательстве, поскольку вечные муки за преходящий грех были столь экстремальны; но более надежный источник их одобрения лежал в неполной спиритуализации народной религии и ее этики.

Противостоять дьяволу - вот задача Девы Марии и святых. Их помощь оказывалась, когда о ней просили. Иногда они вмешивались добровольно, чтобы защитить жертву, чья преданность снискала их благосклонность. Истории о жалостливом вмешательстве Девы

Марии, спасающей грешника от возмездия за грех и противостоящей дьяволу, относятся к числу благоухающих цветов средневекового духа. С этической точки зрения некоторые из них оставляют желать лучшего, но другие рассказывают о сладостном прощении после чистосердечного раскаяния.

У Жака из Витри есть история (едва ли уместная для повторения) о некой очень религиозной римской вдове, у которой был единственный сын, с которым она согрешила по наущению дьявола. Она была преданной поклонницей Богородицы, и дьявол, боясь, что она раскается, замыслил предать ее суду и немедленно осудить перед императорским трибуналом за кровосмешение. Когда вдова узнала о грозящей ей гибели, она со слезами пошла в исповедальню и день и ночь молила Богородицу избавить ее от позора и смерти. Наступил день суда. Внезапно обвинитель, который был переодетым дьяволом, начал дрожать и стонать и не мог ответить, когда император спросил, что с ним. Но когда женщина приблизилась к судейскому месту, он издал ужасный вой, восклицая: "Смотрите! Мария идет с женщиной, держа ее за руку". И в плотном вихре он исчез. "И таким образом, - говорит Жак из Витри, - вдова была освобождена благодаря исповеди и помощи Девы Марии и после этого стала более осторожно служить Богу"[625].

Такая история звучит безнравственно, однако в спасении любой души от ада есть своя польза, и в данном случае имело место покаяние. У Цезаря из Хайстербаха есть еще одна история, в которой Дева Мария занимала место грешной монахини в монастыре, пока та не раскаялась и не вернулась. И снова покаяние и прощение делают грешника целым[626].

Чудеса Ностр-Дам[627] представляют собой интересный репертуар вмешательств Девы Марии. Эти "Мистерии" или пьесы о чудесах в старофранцузском стихе достаточно наивны в своих добрых уловках, с помощью которых жертва спасается от наказания в этой жизни, а ее душа - от мучений в следующей. Первое "Чудо" в этом сборнике начинается так: Одна благочестивая дама и ее рыцарский муж из преданности Деве Марии дали необычный обет супружеского целомудрия. Но под влиянием дьявольского подстрекательства рыцарь переубедил свою даму, которая в досаде на нарушение обета посвятила потомство дьяволу. Родился сын, и в положенный срок дьявол пришел за ним. После этого в движение приходит огромный механизм, состоящий из папы и кардиналов, отшельников и архангелов. Наконец дело предстает перед Богом, где дьяволы доказывают свою правоту с одной стороны, а "Ностр Дам" - с другой. Богоматерь побеждает на том основании, что мать не могла посвятить своего отпрыска дьяволу без согласия отца, которое не было предъявлено.

В этой приятной драме, конечно, нет ничего плохого, ведь дьявол не должен был получить мальчика. Но далее следуют совсем другие "чудеса" Богоматери. Характерно следующее. Настоятельница согрешила со своим причетником. За ее состоянием наблюдают монахини, о чем сообщают епископу. Настоятельница взывает к милосердию Марии, которая чудесным образом избавляет ее от ребенка и отдает его на попечение святому отшельнику. Происходит допрос настоятельницы, после которого епископ объявляет ее невиновной. Но она тут же раскаивается и во всем ему признается. Однако, по мнению епископа, вмешательство Девы Марии является достаточным доказательством святости настоятельницы. Он отпускает ее, а сам отправляется в скит и берет на себя заботу о ребенке[628].

Это пример доброго, но своеобразного чуда, в котором Дева спасает своих друзей, обратившихся к ней и раскаявшихся. О ней рассказывают и множество других историй, вполне милых и не вызывающих возражений: как она удерживает своих искушаемых жертв от греха или помогает им покаяться[629] или благословляет и ведет к радости тех, кто не нуждается в прощении. Таким был монах-переписчик, который освещал благословенное имя

Марии тремя прекрасными цветами всякий раз, когда оно встречалось в переписываемых им произведениях, а затем благочестиво целовал его. Когда он лежал очень больной, приняв таинства, другой брат увидел в видении Деву, парящую над его кушеткой, и услышал, как Она сказала: "Не бойся, сын, ты будешь радоваться вместе с обитателями небес, потому что так заботливо чтил имя Мое. Имя твое записано в книге жизни. Встань и иди со мной". Прибежав в лазарет, брат нашел своего брата блаженно умирающим[630].

Есть и прекрасные истории о страстном покаянии, которое незаметно приходило к тем, кто благочестиво размышлял о Деве Марии и Ее младенце Сыне. "Однажды одна монахиня оставила свой монастырь и стала проституткой, но через много лет вернулась. Размышляя о Божьем суде и адских муках, она отчаялась когда-либо получить помилование; размышляя о рае, она считала, что ей, нечистой, никогда не войти туда; а когда она думала о Страстях, о том, какие великие муки Христос понес за нее и какие великие грехи она совершила, она все еще оставалась без надежды. Но в день Рождества Христова она стала думать о том, что нас родится Младенец, и что дети легко умиротворяются. Перед образом Богородицы она стала вспоминать младенчество Спасителя и, заливаясь страстными слезами, умоляла Младенца по благодати Его детства помиловать ее. Она услышала голос, сказавший ей, что по доброте того детства, на которое она ссылалась, ее грехи прощены"[631].

Но хватит об этих историях. Не стоит также подробно останавливаться на поклонении мощам и других суевериях Средневековья. Подобные вещи встречаются повсюду. Все это было само собой разумеющимся, и осуждение было редкостью. Подобные представления о грехе и роли дьявола в нем влияли на мораль как духовенства, так и мирян. Нравственность последних не могла подняться выше нравственности их наставников; а религия мирянина, состоящая из месс, почитания мощей, паломничества, милостыни и пожертвований монастырям, едва ли мешала жестокости и насильственным действиям, к которым он мог быть пристрастен.

ГЛАВА XXI

МИР САЛИМБЕНА

В завершение этого длинного обзора святых идеалов и реальности Средневековья будет полезно взглянуть на средневековую жизнь через полумистические, но самые наблюдательные глаза некоего итальянского францисканца. Средневековье не отличалось открытым взглядом. Средневековые хроники и *жития* редко дают широкую и разнообразную картину мира. Поскольку они в значительной степени были работой монахов, очевидно, что в них излагалось только то, что поражало монашеский глаз, глаз, часто напряженный своим внутренним зрением, но не широко открытый для жизненных явлений. Монах не был хорошим наблюдателем, как правило, из-за отсутствия сочувствия и понимания. Конечно, были и исключения; одним из них был францисканец Салимбене, несомненный, хотя и не слишком любящий сын бдительного североитальянского города Пармы.

Гуманизм рождается в городах, и он зародился в Италии задолго до Петрарки. К северу от Альп не было ничего похожего на городскую жизнь Италии, такую быструю и многословную, такую неретичную и несдержанную, открытую и добрососедскую - соседи ненавидят так же, как и любят! Со времен Цицерона, если хотите, с времен Нумы, жизнь Италии была такой, какой она никогда не переставала быть, - городской. Город был центром и границей человеческого общения, почти человеческой симпатии. Так было всегда; так было в опустошенные седьмой, восьмой и девятый века, как до или после; так было и в десятом и одиннадцатом веках, когда лангобарды и другие тевтонские дети пустоши и леса стали хорошими городскими итальянцами. Еще в большей степени это относится к последующим столетиям, когда жизнь набирала силу. Какими бы ни были другие причины или источники его происхождения, гуманизм был дитя города. А поскольку городская жизнь в Италии никогда не прекращалась, в этой стране не было ни одного негуманистического периода. Там гуманизм существовал всегда, берем ли мы его в более узком смысле любви к гуманистической, то есть античной литературе, или берем его в широком смысле, как в словах старого Менандра-Теренция: "homo sum, humani nil a me alienum".

Обратимся к концу двенадцатого века и посмотрим на Франциска Ассизского. Именно его гуманизм и натурализм, его интерес к мужчинам и женщинам, а также к птицам и зверям наполняет этого милого любителя Христа нежным сочувствием ко всем ним. Через него человеческий интерес и человеколюбие извлекли монашество из его обители и направили его на беспрепятственное служение любви. Франциск (да благословит его Господь!) не был бы Франциском, если бы не был Франциском Ассизским.

Одному одаренному городскому ребенку было пять лет, когда умер Франциск. Ему выпало на долю написать для потомков такую картину своего мира, какую не рисовал никто до него; и во всех его работах ни одна строчка не объясняет столько причин различий между Италией и землями к северу от Альп, а также столько причин, почему Салимбене оказался тем, кем он был, как это замечание, относящееся к его французскому турне: "Во Франции *только горожане* живут в городах; рыцари и благородные дамы остаются на своих виллах и в своих владениях".

В городах живут только горожане, купцы, ремесленники, мастеровые - незапятнанная буржуазия! В Ломбардии все иначе! Там рыцари и дворяне со своими прекрасными дамами имеют свои крепкие жилища в городах; они толкаются с горожанами, общаются с ними, иногда вступают в браки, властвуют над ними, когда могут, ненавидят их, убивают их. Но они есть, и какое разнообразие, красочность, живописность и иллюминацию они не привносят в городскую жизнь? Если в ломбардском городе толпились купцы и ремесленники, то и рыцари и дамы были в нем веселы и сладострастны. Как богата и увлекательна его жизнь по сравнению с серыми городками за Альпами. Во Франции горожане были зрителями Фаблио! В итальянском городе тоже была своя придворная аудитория из рыцарей и дам для любовной лирики трубадуров и рыцарских романов. В сущности, здесь был весь мир, а не только его будничные, простите, части.

Если бы не насыщенная и разнообразная городская жизнь, в которой он родился и вырос, у быстроглазого юноши не было бы того фонда человеческих интересов и интуиции, который делает его таким приятным и таким непохожим на любого человека к северу от Альп в тринадцатом веке. Действительно, городской мальчик, и какая полная личность! Он должен был стать человеком с человеческим любопытством, неутомимым созерцателем. Его интерес универсален; его человеколюбие достаточно быстро - для тех, кого он любил; ведь он не был святым, хотя и миноритом. Его неприязнь яркая, освещающая; она ставит перед нами ненавистного человека. А широко открытые глаза Салимбене - это его собственные глаза. Он

видит свежим взглядом, он - сам по себе, человек темперамента, который вносит свои краски в панораму. Его собственный интерес или любопытство имеют для него первостепенное значение, поэтому его повествование наивно следует его сладостной воле и прихоти, переходит от темы к теме в погоне за предложениями его мыслей.

В результате мы получаем уникальную сокровищницу. В рассказе представлен мир и нечто большее, два мира, если хотите, очень взаимосвязанные: *макрокосмос* и *микрокосмос*, мир без мира и очень жаждущее эго, Салимбене. Он неизменен, писатель в своем мире. Едва ли найдется другой средневековый певец, который бы так наивно показывал мир, в котором он живет, и самого себя. Давайте немного проследим за его автобиографической хроникой, пользуясь свободой, которую он всегда брал на себя, - выбирать по своему усмотрению[632].

В 1221 году Салимбене родился в Парме, в самом центре мира раздоров между папами и императорами - мира, где также проповедовал обновленное Евангелие Франциск Ассизский, который умер только пять лет спустя. Но святой Доминик умер в год рождения Салимбене. За пять лет до этого Иннокентий III, самый могущественный из пап, испустил свой последний вздох, оставив в живых гадюку папства, Фридриха II, способного и многоопытного юношу двадцати двух лет. После этого Фридрих был коронован императором Гонорием III и вскоре показал себя самым находчивым из своей линии Гогенштауфенов - заклятых врагов папства. Этот император Фридрих, которого Иннокентий III, по словам Салимбене, возвысил и назвал "Сыном Церкви"... "был человеком пагубным и проклятым, раскольников, еретиком и епикурейцем, развротившим всю землю"[633].

Семья Салимбене пользовалась большим уважением в Парме, и мальчик, естественно, видел и, возможно, встречал интересных незнакомцев, приезжавших в город. Он рассказывает, что при крещении владыка Балианус Сидонский, великий барон Франции, приближенный императора Фридриха, "поднял меня из священной купели". Мать была благочестивой дамой, которую Салимбене не слишком любил, потому что однажды она схватила его младенцев-сестер, спасаясь от опасности, что баптистерий обрушится на их дом во время землетрясения, а самого Салимбене оставила лежать в колыбели! Отец был крестоносцем, человеком богатым и влиятельным.

Так юноша родился в бурлящем водовороте жизни. В тринадцатом веке эти энергичные города Северной Италии люто ненавидели друг друга. Когда мальчику исполнилось восемь лет, произошла большая драка между жителями Пармы, Модены и Кремоны, с одной стороны, и большой крикливой Болоньей - с другой. Битва была жаркой. На пармском *Каррочио* остался только один человек, потому что его лишили защитников камни из этих новых болонских военных машин, называемых *манганеллами*. Тем не менее три города выиграли битву, а болонцы отвернулись и бросили свой *Каррочо*. Кремонцы хотели втащить его в свои стены, но благоразумные пармские вожди не позволили им этого сделать, поскольку такой поступок стал бы оскорблением навеки, а также причиной длительной войны с сильным врагом. Однако Салимбене видел, как захваченные *манганеллы* в качестве трофеев были доставлены в его город.

Перед его глазами предстали и другие сцены более мирного ликования, как, например, в 1233 году, когда ему было двенадцать лет. Это был год "аллилуйи", как его впоследствии называли,

"то есть время мира и покоя, радости, веселья и веселья, хвалы и ликования; потому что войны закончились. Конные и пешие, горожане и деревенские, юноши и девы, старые и

молодые пели песни и гимны. Во всех городах Италии царило такое благоговение. И я видел, что каждый квартал города нес в процессии свое знамя, знамя, на котором была нарисована фигура его святого мученика. И мужчины и женщины, мальчики и девочки шли из деревень в город со своими знаменами, чтобы послушать проповедь и прославить Бога. У них были ветви деревьев и зажженные свечи. Утром, днем и вечером читали проповеди, а в церквях и на площадях устраивали *станции*; и они воздевали руки к Богу, чтобы вечно славить и благословлять Его. Они не могли остановиться, настолько они были упоены Божественной любовью. Среди них не было ни гнева, ни беспокойства, ни злобы. Все было мирно и благобно; я видел это своими глазами"[634].

А затем Салимбене рассказывает обо всех знаменитых проповедниках, о прекрасных гимнах и Ave Marias; брат такой-то и такой-то из Болоньи, брат такой-то и такой-то из другого места, минорит и монах-проповедник.

Можно почти вообразить себя во Флоренции Савонаролы. Подобно этому, сезон душевных излияний, слез и песен радости впервые всколыхнул религиозный темперамент этого стремительного юноши. Это были также великие дни рассвета для монахов. Доминик еще не был святым, но его орден монахов-проповедников рос. Блаженный Франциск был канонизирован; святым он стал еще до смерти! И мир обращался к этим новым, открытым, сочувствующим братьям, которые проникали в Европу. Завидное, но еще не дискредитированное, святотатство любви было перед глазами и в мыслях людей; и какие возможности оно открывало для помощи людям, для спасения собственной души и для того, чтобы увидеть мир! Мы можем догадаться, как это влекло Салимбене. По крайней мере, нам известно, что один из этих монахов, брат Жирар из Модены, проповедовавший на юбилее в Парме, был тем человеком, который пять лет спустя подал прошение за Салимбене, так что генеральный министр миноритов, брат Элиас, находившийся тогда в Парме, принял семнадцатилетнего юношу в орден в 1238 году.

Отец Салимбене был в бешенстве от потери наследника. Никогда, пока он был жив, он не переставал оплакивать его. Он сразу же начал усиленно добиваться возвращения сына. Салимбене рассказывает об этом, выставляя напоказ себя, своего отца и ситуацию.

"Он пожаловался императору (Фридриху II), приехавшему в Парму, что братья-минориты отняли у него сына. Император написал брату Элиасу, что если ему дорога его благосклонность, то он должен выслушать его и вернуть меня отцу. Тогда мой отец отправился в Ассизи, где находился брат Элиас, и вложил ему в руки письмо императора, которое начиналось так: "Дабы смягчить воздыхания нашего верного Гвидо де Адама" и так далее. Брат Иллюминат, писец брата Элиаса, показал мне это письмо много позже, когда я был с ним в монастыре в Сиене.

"Когда императорское письмо было прочитано, брат Элиас сразу же написал братьям монастыря в Фано, где я жил, что, если я того желаю, они должны без промедления вернуть меня отцу; если же я не желаю идти с отцом, они должны охранять и беречь меня как зрачок его глаза.

"Несколько рыцарей приехали с моим отцом в Фано, чтобы посмотреть, чем закончится мое дело. Там я и мое спасение стали центром зрелища. Собрались и братья, и все остальные, и было много разговоров. Мой отец достал письмо генерального министра и показал его братьям. Когда оно было зачитано, брат Иеремия, опекавший меня, ответил отцу при всех: "Господин Гвидо, мы сочувствуем вашей беде и готовы подчиниться письму нашего отца. Вот ваш сын, он уже достаточно взрослый, пусть говорит сам за себя. Спросите его; если он хочет ехать с вами, пусть едет, во имя Бога; если нет, мы не можем его заставить".

"Отец спросил меня, хочу ли я идти с ним или нет. Я ответил: "Нет", потому что Господь говорит: "Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не пригоден для Царствия Божия".

И сказал мне отец: "Ты не заботишься об отце твоём и матери твоей, которые много скорбят о тебе".

Я отвечал: "Истинно, я не забочусь, потому что Господь говорит: кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня. Но и о тебе Он говорит: Кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня. Ты должен заботиться, отец, о Том, Кто висел на кресте за нас, чтобы дать нам вечную жизнь. Ибо сам говорит: "Я пришел натравить человека на отца его, и дочь на мать ее, и невестку на свекровь ее. И враги человеку - домашние его".

"Братья удивились и обрадовались, что я сказал такое отцу моему. И тогда отец мой сказал: "Ты околдовал и обманул сына моего, чтобы он не обращал на меня внимания. Я снова пожалуюсь на тебя императору и генерал-министру. А теперь позвольте мне поговорить с моим сыном отдельно от вас, и вы увидите, как он без промедления последует за мной".

"Так братья позволили мне поговорить с ним наедине, ибо они стали немного доверять мне из-за моих слов. За стеной же они прислушивались к тому, что мы скажем. Ибо они дрожали, как тростник в воде, чтобы отец не изменил моего мнения своими прихотями. И не за меня одного они боялись, а за то, чтобы мое возвращение не помешало другим вступить в Орден.

"Тогда отец сказал мне: "Дорогой сын, не верь этим мерзким туникам^[635], которые обманули тебя; но пойдем со мной, и я отдам тебе все, что у меня есть".

И я ответил: "Уходи, отец". Как говорит мудрец в Притчах: "Не препятствуй тому, кто может, делать добро".

"И отвечал отец мой со слезами, и сказал мне: "Что же, сын мой, скажу я матери твоей, которая страдает из-за тебя?

"И я говорю ему: "Скажи ей от меня; так говорит сын твой: Отец мой и мать моя оставили меня, и Господь взял меня; также (Иер. iii.): Ты будешь называть меня Отцом и ходить за мной по моим ступеням..... Хорошо для человека, когда он от юности своей несет иго".

"Услышав все это, отец мой, отчаявшись, что я выйду, бросился на землю в присутствии братии и светских людей, пришедших с ним, и сказал: "Отдаю тебя тысяче чертей, проклятый сын, тебя и брата твоего, который обманул тебя. Да будет проклятие мое на вас вовеки, и да предаст вас духам ада". И он ушел, взволнованный до крайности, а мы остались, утешенные и воздавая благодарность Богу нашему, и говоря друг другу: "Они проклянут, а вы благословите". Так же и светские люди ушли, назидаемые моим постоянством. Братья также радовались, видя, что Господь совершил через меня, Своего маленького мальчика".

Вся эта сцена представляет собой такой конфликт, который ежедневно наблюдал тринадцатый век, а также двенадцатый и другие средневековые века. В письмах святого Бернарда описаны ситуации, столь же экстремальные и возмутительные, с современной точки зрения. И Бернард может применять (или, скажем, искажать?) Писание столь же радикально. Но эти монахи имели в виду глубокий смысл; и с их точки зрения они были правы со своими цитатами. Это отношение восходит к Иерониму: отец и мать человека, а также его собственные домашние, могут быть его злейшими врагами, если они пытаются помешать ему встать на ноги, направляясь к Богу. Конечно, мы видим, как рассудительный, мирской, воинственный отец юноши в ярости подпрыгивает в воздух и катается по земле;

плоть и кровь не могут вынести такого поворота Писания: Скажи моей плачущей матери (которая так тоскует по мне), что я говорю, что отец мой и мать оставили меня, и Господь взял меня! Господин Гвидо воспринял это как издевательство; но Салимбене имел в виду лишь то, что родители не заботились о его высшем благе, и Господь принял его на путь спасения. Все это - сцена, которая должна вызвать у нас серьезные размышления, после чего нам будет позволено наслаждаться ею по своему усмотрению.

По совести говоря, Салимбене чувствовал себя оправданным, ведь сон поставил печать божественного одобрения на его поведении.

"В ту же ночь Пресвятая Дева вознаградила меня. Ибо мне показалось, что я лежу в молитве перед ее алтарем, как это принято у братьев, когда они встают на утреню. И услышал я голос Пресвятой Девы, зовущий меня. Подняв лицо, я увидел, что она сидит над алтарем в том месте, где ставится ковчег и калива. На коленях у нее был маленький мальчик, и она протянула его мне, говоря: "Подойди без страха и поцелуй сына моего, которого вчера ты исповедовал перед людьми". И когда я испугался, то увидел, что мальчик с радостью протягивает руки. Доверившись его невинности и милости матери, я приблизился, обнял и поцеловал его, и благосклонная мать надолго отдала его мне. И когда я уже не мог насытиться им, Пресвятая Дева благословила меня и сказала: "Иди, возлюбленный сын, и ложись, чтобы братья, вставшие с утрени, не нашли тебя здесь с нами". Я послушался, и видение исчезло, но в сердце моем осталась невыразимая сладость. Никогда в мире я не испытывал такого блаженства".

Из этого мы видим, что Салимбене обладал достаточным мистическим пылом, чтобы оставаться счастливым францисканцем. Он стал частью потустороннего мира, а также веселым сплетником среди своих братьев. Внутренняя сила духовного энтузиазма и фантазии сопровождала его всю жизнь, давая ему двойную точку зрения: он смотрел на вещи как они есть, с любопытством и интересом, и время от времени терял себя в трансцендентных мечтах о Рае и обо всем, наконец, совершенном^[636].

Хотя отец посвятил сына тысяче дьяволов, он не прекращал попыток, путем уговоров и даже насилия, вернуть его в свой гражданский и воинский мир. Поэтому юноша получил разрешение от генерал-министра уехать жить в Тоскану, где он мог бы быть вне досягаемости родительской деятельности. "После этого я уехал и прожил в Тоскане восемь лет, два из них в Лукке, два в Сиене и четыре в Пизе". Он получил большое утешение от бесед и сплетен назидательного характера, поскольку общался с теми любящими энтузиастами, которые получили свои плащи из рук самого блаженного Франциска. В Сиене он много виделся с братом Бернардом из Кинтавалле, который первым получил платье ордена из рук его основателя. Салимбене с удовольствием слушал его воспоминания о Франциске, который, по словам этого почтенного ученика, мог бы, кажется, снова ходить по земле.

И все же Салимбене, еще молодой душой и годами, мог с готовностью принять в свою компанию непутевых бродяг, которые часто примыкали к францисканскому ордену в качестве братьев-мирян. Он рассказывает о дневной прогулке с одним из них, о характере которого он отзывался откровенно, но без личного отвращения:

"Я был молодым человеком, когда жил в Пизе. Однажды я отправился просить милостыню с одним братом-мирянином, никчемным человеком. Он был пизанец, тот самый, который впоследствии отправился жить к братьям в Фиксулус, где им пришлось вытаскивать его из колодца, в который он прыгнул по глупости или от отчаяния. Затем он исчез, и его не могли

найти. Братья решили, что его унес дьявол. Как бы то ни было, в этот день в Пизе мы с ним пошли с корзинами просить хлеба и случайно зашли во двор. Сверху и со всех сторон свисали густые листья виноградной лозы, свежесть которой была прекрасна, а тень - приятна для отдыха. Там были леопарды и другие звери из-за моря, на которых мы долго смотрели, застыв от восторга, как бывает при виде нового и прекрасного. Там были и девочки, и мальчики в самом прекрасном возрасте, красивые и милые, и в десять раз более привлекательные из-за своих красивых нарядов. Юноши и девушки держали в руках виолы, кифары и другие музыкальные инструменты, на которых они исполняли сладостные мелодии, сопровождая их жестами. Никто не шумел, никто не говорил, но все слушали молча. А песня, которую они пели, была так нова и прекрасна по словам и мелодии, что очень радовала сердце. Никто не говорил с нами, и мы никому не говорили ни слова. Они не переставали петь и играть до тех пор, пока мы были там, а мы действительно долго задерживались и с трудом могли оторваться. Бог знает, а я не знаю, кто устроил это веселое развлечение, ибо мы никогда не видели ничего подобного и никогда больше не сможем найти".

От колдовства этого затянутого тучами развлечения Салимбене грубо разбудили, когда он вышел на общественную дорогу.

"Навстречу мне попался незнакомый мужчина, который сказал, что он из Пармы. Он схватил меня и стал укорять и поносить: "Прочь, негодяй, прочь", - кричал он. Толпа слуг в доме твоего отца имеет достаточно хлеба и мяса, а ты ходишь от двери к двери, выпрашивая хлеб у тех, у кого его нет, в то время как у тебя достаточно, чтобы дать любому количеству нищих! Тебе следовало бы скакать на боевом коне по Парме и радовать людей своим мастерством владения копьем, чтобы было зрелище для дам и утешение для игроков. Теперь же твой отец изнемогает от горя, а мать - от любви к тебе, и она отчаивается в Боге".

Салимбене отбивался от нападков плотской мудрости, приводя множество текстов из Писания. Однако слова собеседника натолкнули его на мысль о том, что, пожалуй, трудно вести нищенскую жизнь год за годом до самой старости. И он лежал без сна в ту ночь, пока Бог не утешил его, как и прежде, обнадеживающим сном.

Салимбене, как и подобает хорошему мечтателю, часто мог рассказывать нелепые истории. Как можно себе представить, между доминиканцами (*solemnes praedicatores*) и миноритами существовало соперничество. Первые, похоже, иногда объединялись, чтобы знать, чем занимаются их друзья в других местах. Затем, проповедуя, они демонстрировали чудеса второго зрения, которые при расследовании оказывались правдой! Некий брат Иоанн из Виченцы был доминиканцем, прославившимся проповедями и чудесами, возможно, с таким зашкаливающим чувством собственного достоинства, что он, по крайней мере, немного сошел с ума. Болонья была местом его пребывания. Там некий флорентийский грамматик Бонкомпаньус, устав от дурачеств, слагал о нем и его поклонниках гнусавые стишки и говорил, что сам сотворит чудо и в определенный час взлетит на крыльях с вершины Санта-Мария-ин-Монте. В тот час все собрались, чтобы посмотреть. Долго стоял он в воздухе с крыльями наготове, а народ в ожидании, а потом с Божьим благословением велел им разойтись, ибо им было достаточно того, что они его видели. Тогда они поняли, что их одурачили!

Однако *слабоумие* брата Иоанна все усиливалось, и однажды в доминиканском монастыре в Болонье он впал в ярость из-за того, что, когда ему обрезали бороду, братья не сохранили волосы как реликвию. Тут появился минорит, брат, Боже сохрани, флорентиец, подобный Бонкомпаньону, и, как и он, большой шут и балагур. Он пришел в этот монастырь, но отказался от приглашения остаться и поесть, если ему не дадут кусок плаща брата Иоанна, в

котором хранились реликвии. Ему дали кусок плаща, и после ужина он пошел, осквернил его, сложил и позвал всех прийти и посмотреть на драгоценные мощи святого Иоанна, которые он потерял в латрине. Все стекались посмотреть и были более чем довольны[637].

Нет нужды говорить, что этот Салимбене обладал быстрым взглядом на красоту как мужчин, так и женщин; он всегда говорит о таком-то и таком-то красивом мужчине, а о такой-то и такой-то даме - как о "*pulcherrima domina*", с приятными манерами и умеренным ростом, не слишком высокой и не слишком низкой. Но о "вечной женственности" в его "Хронике" можно получить более забавное представление из следующего: "Как и другие папы, Николай III. сделал кардиналами многих из своих родственников. Он сделал кардиналом одного, лорда Латинуса, из ордена проповедников (что мы отмечаем с улыбкой, ожидая чего-то смешного). Он назначил его легатом в Ломбардию, Тоскану и Романьолу". Обратите внимание на действия этого кардинала-легата:

"Он возмутил всех женщин "конституцией", которую обнародовал, а именно: женщины должны носить короткие платья, доходящие до земли, и только на ширину ладони. Раньше они носили шлейфы, подметавшие землю на несколько футов (*per brachium et dimidium*). Рифмоплет называет их:

"Et drappi longhi, ke la polver menna".

("Длинные плащи, которые собирают пыль").

"И он велел провозгласить это в церквях, и навязал это женщинам своим повелением; и приказал, чтобы ни один священник не отпускал им грехи, если они не выполнят его. Это было для женщин горьче любой смерти! Ибо, как сказала мне одна женщина, этот поезд был для нее дороже всех других одежд, которые она носила. А еще кардинал Латинус постановил, что все женщины, девушки и молодые дамы, матроны и вдовы, должны носить вуали. Что опять-таки приводило их в ужас. Но они нашли средство от этой беды, так как не могли найти его для своих поездов. Они сделали вуали из льна и шелка, затканые золотом, с которыми они выглядели в десять раз лучше и еще больше притягивали взгляды мужчин к вожделению".

Так говорил кардинал-легат, родственник Папы Римского. И много сплетен поведал Салимбене о подобных созданиях кумовства. "Плоть и кровь открыли" папе, что он должен сделать из них кардиналов, говорит он с какой-то гигантской усмешкой, "ибо он построил Сион *in sanguinibus*", то есть через своих кровных родственников! "Есть тысяча братьев-миноритов, более подходящих по знанию и святости, чтобы быть кардиналами, чем они". Разве другой папа, Урбан IV, не сделал главным среди кардиналов родственника, чье единственное применение в качестве студента заключалось в том, чтобы приносить мясо других студентов с рынка?

Через несколько лет после этого Салимбене вернулся в свою родную Парму, как раз в то время, когда этот город перешел на сторону императора и папы. Для Фридриха это стало роковым отступлением, которое он решил исправить, осадив город-перевертыш. Война продолжалась с большими опустошениями, а волки и другие дикие звери увеличивались и становились все смелее. Салимбене выводит на сцену Эккелино да Романо, регента императора и чудовище жестокости, "которого боялись больше, чем дьявола", и который однажды сжег до смерти "одиннадцать тысяч падуанцев в Вероне". Здание, в котором они находились, было подожжено; и пока они горели, Эккелино и его рыцари устроили вокруг них турнир (*circa eos*)..... Я искренне верю, что как Сын Божий пожелал иметь одного особого

друга, которого он сделал похожим на себя, а именно блаженного Франциска, так и дьявол создал Эккелино по его подобию"[638].

Салимбене подробно рассказывает об осаде Пармы, об окончательном поражении императора, о разрушении крепости, которую он построил, чтобы угрожать городу, и обо всех его диковинных сокровищах, а сама императорская корона досталась людям Пармы и их союзникам. Но еще до этого, в 1247 году, когда суматоха осады была в самом разгаре, он получил приказ покинуть Парму и отправиться в Лион, где в то время находился папский двор Иннокентия IV, бежавшего из Италии от императора за три года до этого. Отправившись в путь, он достиг Лиона в День всех святых.

"Папа сразу же послал за мной и в своих покоях беседовал со мной в дружеской обстановке. Ведь со времени моего отъезда из Пармы он не получал ни гонцов, ни писем. Он горячо поблагодарил меня и выслушал мои молитвы, ибо был человеком любезным и либеральным; ...и он отпустил мне грехи и назначил меня проповедником!"

Нашему автобиографическому летописцу было в это время двадцать шесть лет; его личность свидетельствовала о том, что его везде принимали благосклонно. Вскоре он покинул Лион и отправился через города Шампани в Труа, где нашел множество купцов из Ломбардии и Тосканы, так как там были рынки, продолжавшиеся два месяца. Так же было и в Провине, следующем месте остановки; оттуда Салимбене отправился в Париж. Там он пробыл восемь дней и увидел многое, что его порадовало; затем, вернувшись по своим следам, он продолжил путь в Сенс, где поселился во францисканском монастыре, "и французские братья приняли меня с радостью, потому что я был дружелюбным, веселым юношей и говорил с ними по-честному". Из Сенса он отправился на юг, в Осер, который был назван местом его назначения, когда он покинул Парму. Это было в 1248 году, и когда он пишет (сколько лет спустя?), к нему возвращаются воспоминания о великих винах Осера:

"Помню, как в Кремоне (в 1245 году) брат Габриэль, минорит, великий учитель и человек святой жизни, сказал мне, что в Осерре больше лоз и вина, чем в Кремоне и Парме, Реджио и Модене вместе взятых. Я не поверил ему. Но когда я приехал жить в Осер, я убедился, что он говорил правду. Это большой округ, или епископство, и горы, холмы и равнины покрыты виноградниками. Там не сеют, не жнут, не собирают в амбары, но вино отправляют по реке в Париж, где его знатно продают, а на вырученные деньги живут и одеваются. Трижды я объезжал всю округу с тем или иным братом: один раз с тем, кто проповедовал и крестил кресты для крестового похода французского короля (святого Людовика), другой - с тем, кто проповедовал цистерцианцам в красивейшем монастыре, а в третий раз мы провели Пасху с графиней, которая поставила перед всей компанией двенадцать блюд, все разные. И если бы граф был дома, было бы еще большее изобилие и разнообразие. Сейчас в четырех частях Франции пьют пиво, а в четырех - вино. И три земли, где вина больше всего, - это Ла-Рошель, Боне и Осер. В Осере красное вино считается наименее ценным и не так хорошо, как итальянское. Зато в Осерре есть белые или золотистые вина, ароматные, успокаивающие и хорошие, и каждый, кто их пьет, чувствует себя счастливым. Некоторые вина из Осерра настолько крепкие, что, когда их наливают в кувшин, капли выступают наружу (*lacrymantur exterius*). Французы смеются и говорят, что к лучшему вину подходят три "б" и семь "ф":

"Le vin bon et bel et blanc,
Fort et fer et fin et franc,
Freit et fres et fourmijant.

"Французы любят хорошее вино - неудивительно, ведь оно "радует Бога и людей". И французы, и англичане очень усердно пьют из чашек. Действительно, у французов от

чрезмерного употребления алкоголя бледнеют глаза, и утром после попойки они идут к священнику, отслужившему мессу, и просят его капнуть им в глаза немного воды, в которой он мыл руки. Но брат Варфоломей в Провине говорит, что для них было бы лучше, если бы они добавляли воду в вино, а не в глаза. Что касается англичан, то они берут меру вина, выпивают ее и говорят: "Я выпил, теперь вы", имея в виду, что вы должны выпить столько же. Таково их представление о вежливости; и любой из них очень плохо воспримет, если другой не последует его наставлениям и примеру"[639].

Когда Салимбене жил в Осерре, в 1248 году в Сенсе состоялся провинциальный капитул ордена францисканцев, на котором председательствовал генеральный министр Иоанн Пармский. Туда отправился Салимбене.

"Ожидался король Франции, Святой Людовик. И все братья вышли из дома, чтобы принять его. И брат Риго,[640] орденский архиепископ Руана, надев свои папские атрибуты, вышел из дома и поспешил к королю, все время спрашивая: "Где король? Где король?". И я последовал за ним, ибо он шел один и неистово, с митрой на голове и пастырским посохом в руке. Он опоздал одеться, так что остальные братья ушли вперед, и теперь стояли на улице, повернув лица от города, напрягаясь, чтобы увидеть приближающегося короля. А я удивлялся, говоря себе, что читал, будто эти сенонийские галлы когда-то под предводительством Бренна захватили Рим; теперь же их женщины казались мне просто девочками-служанками. Если бы король Франции проехал через Пизу или Болонью, его встретила бы вся *элита* городских дам. И тут я вспомнил о галльском обычае, согласно которому простые горожане живут в городах, а рыцари и знатные дамы - в своих замках и владениях.

"Король был стройный и изящный, скорее худой, небольшого роста, с ангельским взглядом и милостивым лицом. И пришел он в церковь братьев Миноритов не в царственной пышности, а пешком, в одежде паломника, с кошельком и посохом, которые хорошо украшали его королевское плечо. Его собственные братья, графы, следовали за ним в таком же смирении и одеянии. Королю не было так важно общество знати, как молитвы и пожертвования бедняков. Он был тем, кого можно было считать монархом как за набожность, так и за рыцарские подвиги.

"Так он вошел в церковь братьев с самыми благочестивыми поклонами и помолился перед алтарем. А когда он вышел из церкви и остановился у порога, я оказался рядом с ним. И там, от имени церкви Сенса, староста преподнес ему огромную живую щуку, плавающую в воде в ванне из елового дерева, такой, в которой купают младенцев. Щука очень дорога и высоко ценится во Франции. Король поблагодарил как отправителя, так и вручившего подарок. Затем он громко попросил, чтобы никто, кроме рыцарей, не входил в дом капитула, кроме братьев, с которыми он желает поговорить. Когда мы собрались в капитуле, король начал рассказывать о своих деяниях и, благочестиво преклонив колени, просил у братьев молитв и заступничества за себя, своих братьев, свою госпожу-мать королеву и всех своих приближенных. А некоторые французские братья, стоявшие рядом со мной, от набожности и благочестия плакали, словно безутешные. После короля встал и сказал несколько слов лорд Оддо, римский кардинал, который когда-то был канцлером в Париже, а теперь должен был пересечь море вместе с королем. Затем от имени ордена выступил Иоанн Пармский, генеральный министр, который обещал молитвы братии и отслужил мессу за короля; после этого по просьбе короля он подтвердил это письмом за своей печатью.

"После этого, в тот же день, король раздавал милостыню и обедал с братьями в трапезной. За столом были три его брата, кардинал Римской курии, генерал-министр, брат Риго, архиепископ Руанский, и многие братья. Генерал-министр, зная, какая знатная компания

собралась у короля, не решился протиснуться вперед, хотя его попросили сесть рядом с королем. Поэтому, чтобы показать пример учтивости и смирения, он сел среди самых низких. В тот день сначала ели вишни, а затем самый белый хлеб; вина было в изобилии и самого лучшего, как и подобало царскому великолепию. И по галльскому обычаю многих нежелающих приглашали и заставляли пить. Затем были свежие бобы, сваренные в молоке, рыба и крабы, пироги с угрем, рис с миндальным молоком и молотой корицей, жареные угри с превосходным соусом, множество пирожных, зелени и фруктов. Все было хорошо подано, и обслуживание за столом было превосходным.

"На следующий день король отправился в путь, и я последовал за ним, поскольку капитул закончился, ибо у меня было разрешение поехать и остаться в Провинции. Мне было легко найти его, так как он часто сворачивал в сторону, чтобы отправиться в скиты братьев-миноритов или какого-нибудь другого религиозного ордена, чтобы получить их молитвы. И так продолжалось до тех пор, пока он не добрался до моря и не отплыл на корабле в Святую землю.

"Я помню, что однажды я отправился в один знатный замок в Бургундии, где, как тогда считалось, находилось тело Магдалины. На следующий день было воскресенье, и рано утром пришел король, чтобы попросить заступничества у братьев. Он разместил свою свиту в замке, от которого до дома братьев было совсем недалеко. Король взял с собой трех своих братьев, как это было принято, и нескольких слуг, чтобы те присматривали за лошадьми. После того как были сделаны положенные знаки почтения и благоговения, братья стали искать скамьи, на которые можно было бы присесть. Но король сидел на земле в пыли, как я видел своими глазами. Ибо в той церкви не было тротуара. И позвал он нас, говоря: "Подойдите ко мне, милейшие братья мои, и выслушайте мои слова". И мы сделали круг вокруг него, сев с ним на землю, и его братья тоже. И он просил наших молитв, как я уже говорил. И когда обещание было дано ему, он встал и пошел своей дорогой"[641].

Разве это не образ святого Людовика, паломничающего от монастыря к монастырю, чтобы убедиться в божественной помощи, и уповающего в делах Святой земли столько же на молитвы монахов, сколько и на подвиги рыцарей? Вряд ли мы имеем столь яркое представление о нем у Жуанвиля или Джеффри из Болье[642].

После этой сцены король продолжил свой путь, чтобы подготовиться к путешествию, а Салимбене отправился в Лион, затем вниз по Роне до Арля, потом по морю до Марселя, а оттуда в Арей, нынешний Гиер, который находится недалеко от побережья. Здесь, к своей радости, он встретился с братом Гуго из Монпелье, которого искал, - великим "иоакитом", великим клерком, могучим проповедником и непоколебимым диспутантом, которого он не забыл с тех давних времен, когда был в обществе Гуго и слушал его проповеди в Сиене. Уже тогда минориты, доминиканцы и все люди стекались послушать этого маленького смуглого человечка, казавшегося еще одним Павлом, когда он рассказывал о чудесахрая и презрении к этому миру; но особенно восторгались его проповедями те францисканцы, которые принадлежали к "духовной" партии, стремившейся строго следовать предписаниям блаженного Франциска, а также лелеявшей пророчества загадочного Иоахима Флорского. Этому Иоахиму приписывали давно исчезнувшую, но много раз обсуждавшуюся книгу *Evangelium eternum*, которая, судя по всему, была написана через несколько лет после его смерти под покровительством Иоанна Пармского, генерального министра ордена францисканцев[643].

В этой книге содержалась ересь с ее доктриной о еще не раскрытом, но вечном Евангелии Святого Духа. До ее появления подлинные изречения Иоахима не были оглашены, они

состояли из пророчеств, например, о жизни этого чудовища Фридриха II, и обличений гордыни и мирской суеты церковников. Таким образом, они влились в энтузиазм "духовных" францисканцев, которые все еще жили в экстазе любви и предвкушения; в грядущее время некоторые из них должны были быть названы Фратричелли и под этим именем считаться еретиками.

Иоанн Пармский был, конечно, "иоакитом"; и "я был близок с ним, - говорит Салимбене, - из любви и потому, что, как мне казалось, верил писаниям аббата Иоакима из Ордена Цветка". Иоанн также был другом (настолько прочными узами была вера в святого, но слишком пророческого Иоакима) Гуго из Монпелье, о манере поведения и аргументах которого мы сейчас позволим Салимбене рассказать.

"Однажды Гуго приехал из Пизы в Лукку, куда братья пригласили его приехать и проповедовать. Он прибыл в час, когда нужно было отправляться на службу в собор. А там собрался весь монастырь, чтобы проводить его и оказать ему честь, а также из желания послушать его. И он удивился, увидев братьев, собравшихся у дверей монастыря, и сказал: "Господи! Что они собираются делать? Ему ответили, что они собрались, чтобы оказать ему честь и послушать его. Но он сказал: "Мне не нужна такая честь, ибо я не папа. Если они хотят послушать, пусть придут после того, как мы придем. Я пойду вперед с одним спутником, а с той группой не пойду".

Гуго боготворили его поклонники и ненавидели те, с кем он не соглашался или кого осуждал. Если не считать его диспутов в защиту Иоакима, образец которых будет приведен ниже, можно понять, какую ненависть должны были вызывать такие ругательства, с какими, по словам Салимбене, он однажды обратился к консистории кардиналов в Лионе, где в то время заседал папа. Вот история, слишком суровая для респектабельных редакторов пармского издания "Хронаки":

"Кардиналы поинтересовались у брата Гуго новостями (*rumores*). И он поносил их, как ослов, говоря: "У меня нет новостей, но есть покой в моей совести и перед моим Богом, который превосходит разум и хранит мое сердце и разум во Христе Иисусе, Господе моем. Я знаю, что вы ищете вестей и ожидаете их в праздности весь день. Ибо вы афиняне, а не ученики Христовы. О которых Лука говорит в Деяниях: Ибо все Афиняне и бывшие там странники не имели времени ни на что другое, как только на то, чтобы рассказать или услышать что-нибудь новое. Ученики Христа были рыбаками и немощными людьми, по мнению мира, но они обратили всю землю, потому что рука Господа была с ними. Они шли и проповедовали повсюду, и Господь работал вместе с ними. Но вы - те, кто строит Сион на крови (*то есть* кровосмешении) и Иерусалим на беззаконии. Ибо вы выбираете своих маленьких племянников и родственников для церковных благодеяний и достоинств, возвышаете и обогащаете свой род, отгораживаясь от людей хороших и пригодных, которые могли бы быть полезны Церкви, и пребандируете детей в их колыбели. Как хорошо сказал некий горец: Если с винительным падежом вы пойдете в курию, то ничего не возьмете, если не начнете с дательного! А другой говорит: "Римская курия не заботится об овце без шерсти"."

И в таком духе Гуго продолжает значительное пространство.

"Услышав это, кардиналы были уязвлены до глубины души и скрежетали на него зубами. Но у них не хватило смелости ответить ему, ибо страх Господень охватил их, и рука Господня была с ним. Они удивлялись, что он так смело говорит с ними, и в конце концов им показалось, что лучше уйти и оставить его, и они не стали его допрашивать, сказав, как афиняне Павлу: "Мы еще послушаем тебя об этом деле""[644].

Язвительность Гюго превзошла заключительное презрение Салимбене.

И вот (вернемся к путешествию Салимбене) здесь, в Гиере, в 1248 году собрались многие нотариусы и судьи, врачи и другие ученые люди, чтобы послушать брата Гуго, рассказывающего об учениях аббата Иоахима, излагающего Священное Писание и предсказывающего будущее. "И я был там, чтобы послушать его, ибо задолго до этого я был наставлен в этих учениях". Но тут пришли два монаха-проповедника и поселились во францисканском доме, поскольку у доминиканцев не было монастыря в Иере. Одним из них был брат Петр из Апулии, ученый человек и прекрасный оратор. После ужина один из братьев спросил его, что он думает об аббате Иоахиме. Тот ответил: "Иоахим мне так же дорог, как пятое колесо кареты".

После этого брат поспешил в покои Гуго и в присутствии всех знатных особ воскликнул: "Вот брат-проповедник, который совсем не верит в эту доктрину".

На что брат Гуго ответил: "А что мне до того, что он не верит? Пусть это лежит у его двери; он увидит это, когда беда просветит его. Однако вызовите его на диспут; давайте послушаем, в чем он сомневается".

И вот, позванный, он пришел, очень неохотно, потому что так дешево обходился Иоакиму и к тому же считал, что в этом доме нет никого, кто мог бы с ним спорить. Когда брат Гуго увидел его, он сказал: "Ты тот, кто сомневается в учении Иоахима?"

Брат Петр ответил: "Да, это так".

Тогда брат Гуго сказал: "Читал ли ты когда-нибудь Иоахима?"

Брат Петр ответил: "Читал, и хорошо читал".

На что Гуго сказал: "Я думаю, ты читал так, как женщина читает Псалтирь, которая в конце не помнит, что она читала в начале. Так многие читают и не понимают, либо потому, что презирают прочитанное, либо потому, что омрачено их глупое сердце. Итак, скажи мне, что бы ты хотел услышать об Иоахиме, чтобы мы могли лучше понять твои сомнения".

После этого начинаются вопросы о том, как Писание подтверждает пророчества Иоахима, например, те, что касаются правления Фридриха. Брат Хьюго подробно рассказывает о святости Иоахима, объясняет темные места Писания, приводит пророчества Мерлина, *anglicus vates*, говорит об аллегорическом, анагогическом, тропологическом, моральном и мистическом смыслах Писания. Дискуссия разгорается. Петр начинает биться о кусты (*discurrere per ambages*) и заявляет, что цитировать такого неверного, как Мерлин, - ересь. На что Гуго отвечает: "Ты лжешь, и я докажу *это многократно*; ибо писания Валаама, Каиафы, Мерлина и Сивиллы не отвергаются Церковью: "Роза не дает шипа, хотя дочь шипа""[645].

Затем Петр обращается к изречениям святых и философов. Но так как Гуго был в них *doctissimus*, он сразу же закручивает его и заканчивает (*statim involvit eum et conclusit ei*). Тогда брат Петра, Проповедник, старый священник и хороший человек, попытался прийти ему на помощь. Но Петр сказал: "Мир, успокойся". Ибо Петр понял, что побежден, и начал восхвалять брата Гуго за его многообразную мудрость.

"В этот момент пришел гонец от капитана корабля, который велел братьям-проповедникам поторопиться и подняться на борт. Когда они ушли, брат Гуго сказал оставшимся ученым мужам, которые слышали спор: "Не берите в голову, если мы сказали то, чего не следовало говорить; ибо спорщики часто блуждают по полям правды. Эти добрые люди хвалятся

своими знаниями и говорят то, что можно найти в источнике мудрости их ордена, которым является Слово Божье. Они также говорят, что путешествуют среди простого народа, когда проходят через места братьев-миноритов, где им оказывают любящее милосердие. Но по милости Божьей эти двое больше не смогут говорить, что они ходили среди простых людей".

Его слушатели разошлись, назидаемые и утешаемые, говоря: "Мы слышали сегодня удивительные вещи". Позже, в тот же день, братья-проповедники вернулись, к нашей радости, так как погода оказалась непригодной для плавания. После ужина брат Хьюго завел с ними беседу, и брат Петр сел на землю у ног брата Хьюго; никто не мог заставить его подняться и сесть на скамью на одном уровне с ним, даже когда брат Хьюго сам просил его об этом. Так брат Петр, уже не споря и не возражая, но кротко слушая, услышал почетные слова, сказанные братом Гуго, достойные быть изложенными, но опущенные здесь для краткости, поскольку я спешу записать другие вещи"[646].

Так Салимбене идет дальше, как в своей "Хронике", так и в своем путешествии, но хотя его шаги ведут через города Прованса, они снова приводят его в Иер и к Гуго, у ног которого он сидит и слушает в течение некоторого времени в восторженном восхищении.

После этого счастливого сезона Салимбене возвращается в Геную и с тех пор проводит свою жизнь среди францисканских братств Италии. Отныне его хроника посвящена главным образом тем жалким непрекращающимся войнам северной Италии, империалистов против папистов, городов против городов, а также делам францисканского ордена. Повествование стало менее разнообразным, но не лишенным живописности; и сквозь все это мы по-прежнему видим самого человека, хотя с течением жизни он, кажется, становится все больше францисканским монахом и все меньше наблюдателем человеческой жизни. Но он продолжает оставаться наивным. Так, он рассказывает, что однажды вместе с несколькими спутниками приехал в Боббио, знаменитое основание книголюбов святого Колумбана, расположенное в горах к северу от Генуи: "и там мы увидели один из тех горшков Господних, в которых Господь сделал вино из воды на браке в Кане, ибо говорят, что это один из них: так ли это, знает Бог, которому все известно, открыто и обнажено".

И снова некто приносит ему известие о состоянии Франции в 1251 году, когда король Людовик был в плену в Африке;[647] и вот что он рассказывает об этом:

"В этом году во Франции собралась несметная толпа пастухов, говоривших, что они перейдут море, чтобы убить сарацинов и освободить короля Франции. Многие последовали за ними из разных городов Франции, и никто не осмелился остановить их. Их предводитель сказал, что ему было открыто Богом, что он должен повести эту толпу через море, чтобы отомстить за короля Франции. Простой народ поверил ему и разгневался на верующих, особенно на проповедников, потому что они проповедовали крестовый поход и "перекрестили" людей, плывущих с королем. И народ разгневался на Христа так, что осмелился хулить Его благословенное имя. И когда минориты и проповедники приходили просить милостыню во имя Его, они скрежетали на них зубами и, видя их, поворачивались и отдавали су другому нищему, говоря: "Возьмите это во имя Магомета, который сильнее Христа""[648].

Об этих итальянских войнах - скорее, вражде, мести и чудовищной ненависти - Салимбене может рассказать достаточно. Он дает жуткую картину судьбы Альберика да Романо, брата Эккелино и настоящего тирана Тревизо.

"Там он властвовал много лет; жестоким и суровым было его правление, как знают те, кто испытал его на себе. Он был конечностью дьявола и сыном беззакония, но погиб злой смертью вместе со своей женой, сыновьями и дочерьми. Ибо убившие их отсекали ноги и руки

от живых тел их на глазах родителей их и ударили ими по лицам родителей. Затем они привязали жену и дочерей к кольям и сожгли их; они были благородными, прекрасными девами, ни в чем не провинившимися. Но их невинность и красота не спасли их из-за ненависти к отцу и матери. Ужасно страдали от этого жители Тревизо. Поэтому они набросились на Альберика с щипцами и..."

Эта фраза слишком ужасна для перевода. Но летописец продолжает рассказывать, что они уничтожили его тело среди насмешек, оскорблений и мучений.

"Ибо он убил кровного родственника этого, а тот - отца, сына или дочь. И он обложил их такими налогами и поборами, что им пришлось разрушить свои дома. Сами стены, балки, сундуки, шкафы и чаны с вином они погрузили в лодки и отправили в Феррару, чтобы продать их и выкупить. Я видел их своими глазами. Альберик притворялся, что находится в состоянии войны со своим братом Эккелино, чтобы безопаснее совершать свои злодеяния; и он не удерживался от расправы над горожанами и подданными. Однажды он повесил двадцать пять знатных людей Тревизо, которые не сделали ему ничего плохого, потому что боялся, что они сделают это! И тридцать знатных женщин, матерей, жен и дочерей этих людей, привели туда, чтобы они видели, как их вешают; и он приказал этим женщинам раздеться догола, чтобы те, кого вешали, могли видеть их такими. Мужчин повесили совсем близко к земле, а женщин он заставил подойти так близко, что их лица задевали ноги и ступни тех, кто умирал в муках"[649].

Таково было дьявольское безумие, которое могло гулять по Италии в Средние века. Давайте разбавим наши мысли историей, которую рассказывает наш друг о некоем мальчике, помещенном во францисканский монастырь в Болонье, чтобы стать монахом.

"Когда он спал, то храпел так сильно, что никто не мог спокойно жить с ним в одном доме, так ужасно он беспокоил и тех, кто спал, и тех, кто был на бдении. И заставили его спать в сарае, где хранились дрова и шесты, но и тогда братья не смогли убежать, так звучал по всей округе этот голос проклятия. И все священники и мудрецы из числа братьев собрались в покоях директора, чтобы изгнать его из ордена за невыносимый проступок: Я был там. Было решено вернуть его матери, которая обманула орден, поскольку знала о его пороке, прежде чем отпустить его. Но он не был возвращен матери, ибо Господь совершил чудо через брата Николая [святой брат, через которого Бог творил и другие чудеса]. Этот брат, видя, что мальчик должен быть изгнан не за вину, а за естественный недостаток, позвал его на рассвете, чтобы тот помог на мессе. Когда месса закончилась, мальчик, как и было велено, встал на колени перед ним, за алтарем, надеясь получить какую-то благодать. Брат Николай коснулся руками его лица и носа, желая даровать ему здоровье, если Господь даст, и велел хранить это в тайне. Что еще? Мальчик сразу же исцелился и после этого спал спокойно, как дремучая мышь, не досаждая никому из братьев"[650].

Итак, мы имеем эту хронику, бессвязную, бессвязную, живописную, с ее проблесками всего этого прекрасного мира, на который наш Салимбене, несмотря на свою мантию, смотрит незамутненным взором - его острота внимания к происшествиям и обстоятельствам не преломляется внутренним зрением, с помощью которого он мог смотреть и на невидимый мир. Когда брат Салимбене был молодым и восторженным иоакитом, сильным мотивом его желания жить во плоти было желание увидеть, сбылись ли те пророчества о Фредерике. Увы! Для этой цели он прожил слишком долго: Фредерик умер до того, как пророчества исполнились, и с его смертью честному Салимбене пришлось отложить от себя свое дорогое доверие к словам аббата Иоахима из ордена Цветка.

КНИГА IV

ИДЕАЛ И РЕАЛЬНОСТЬ: ОБЩЕСТВО

ГЛАВА XXII

ФЕОДАЛИЗМ И РЫЦАРСТВО

Феодальное и христианское происхождение рыцарской добродетели; орден Храма; Годфрид Бульонский; Святой Людовик; *хроники* Фруассара

Мир зол! Духовенство развращено, миряне развращены! Никто не обличает их! Проснитесь! Встаньте! Будьте внимательны! Этот непрекращающийся крик звучит все громче в эпоху реформ и прогресса. Это был крик проповедника в двенадцатом и тринадцатом веках, когда проповедь возрождалась вместе с общим прогрессом жизни[651].

Сатира и благочестивые инвективы обрушивались на все сословия: короли, графы и рыцари, купцы, торговцы, ремесленники, даже злодеи-крепостные попадали под их плеть[652]. И правильно, поскольку каждое сословие затронуто всеобщими человеческими пороками, помимо тех, что более свойственны его особому образу жизни. Все люди падают ниже стандартов времени; и каждый класс терпит неудачу в отношении своих идеалов. Особые недостатки наиболее очевидны у тех классов, чьи идеалы сформулированы наиболее определенно.

Среди мирян разрыв между идеалом и реальностью лучше всего заметен на примере воинского сословия, чьи идеалы соответствовали феодальной ситуации и выражались в рыцарстве. Не то чтобы рыцари и дамы были лучше или хуже других средневековых мужчин и женщин. Но литература содержит более четкие формулировки их идеалов. Рыцарские добродетели предстают перед нами так же отчетливо, как и монашеские; и суров контраст между характером, который они обрисовывают, и феодальной реальностью жестокости, жадности и похоти. Сам феодализм повсюду представляет собой состояние контраста между принципами взаимной верности и защиты и реальностью угнетения, восстаний и частных войн.

Феодальная система представляла собой разросшийся конгломерат фактов. Фактические рыцарские обычаи (термин не совсем точен и должен постепенно определяться) были одним из его проявлений и менялись в зависимости от эпохи и страны. Но рыцарство имело свой дом и в воображении, а его наиболее интересными носителями являются легенды и романтическая фантастика. И все же многое, что было в нем романтического, проистекало из совокупности закона, обычаев и чувств, на которых держалось феодальное общество.

Рыцарство было прекрасным цветком чести, растущим из этой почвы, утопающим в обильной листве воображения.

Феодальная система была основана на отношениях и чувствах, вытекающих из беспокойного состояния, когда каждый человек нуждался в защите сеньора: это не могло не способствовать развитию чувств верности. Сам фьеф, феодальная единица земли, удерживаемая на условиях данничества и службы, символизировал принцип взаимной привязанности между сеньором и вассалом. Земля была частью матери-земли; троут, элементарная личная связь, существовал с давних времен. В данном случае она пришла из германских лесов. Но феодальная система землевладения также уходила корнями в сельские институты распадающейся Римской империи. Например, в V веке, когда то, что осталось от императорской власти, уже не могло обеспечить порядок, а провинциальные правительства приходили в упадок вместе с упадком центральной власти, из которой они черпали свою жизнь, люди должны были искать защиты в окружающем мире. Стало обычным делом передавать землю и свободу какому-нибудь приближенному господину и вступать в отношения, схожие с крепостными, в обмен на защиту. Таким образом, галло-римское население привыкало к личной зависимости еще в то время, когда Меровинги создавали свое королевство.

Со своей стороны франки и другие тевтоны унаследовали институт *комитата*, который связывал молодого воина с его вождем. Они были знакомы с жесткими формами личного удержания, в которых свобода последователя сливалась с волей его господина. Если во время правления Пипина и его великого сына развитие местной власти и зависимости несколько приостановилось, то после смерти Карла Великого оно пошло полным ходом. Все факторы, способствующие созданию институтов из злоупотреблений и нарушений прежних обычаев, сразу же активизировались в условиях возобновившейся неразберихи. Все служило тому, чтобы увеличить потребность низшего человека в защите, усилить его зависимость от своего господина и увеличить власть последнего. Кроме того, задолго до Карла Великого, не только для защиты в этой жизни, но и ради спасения души, люди передавали свои земли монастырям и получали обратно право пользования ими - такое пользование называлось *beneficium*. Этот обычай придавал силу своего примера и очевидную полезность отношениям между светскими лордами и арендаторами. И, наконец, следует отметить частое предоставление монастырям и частным лицам иммунитета от правительственных визитов, что не позволяло королевским чиновникам входить в земли, чтобы осуществлять королевское правосудие или взимать штрафы и поборы[653].

Из этих условий постепенно сформировалась феодальная система. Главной ее чертой было получение вассалом фьефа от своего господина на условиях верной военной и другой не очень знатной службы. По мере того как шло X столетие, вотчины, как правило, становились наследственными. Пока вассал выполнял свой долг перед господином, права господина на землю были номинальными; более существенными были взаимные обязательства - со стороны господина защищать своего вассала от насилия других, а со стороны вассала - исполнять дань, обещанную им, когда он встал на колени, положил свои руки на руки своего господина и поклялся быть человеком своего господина за принадлежащий ему фьеф. Он должен был помогать своему господину против врагов, давать ему советы и помогать в решении дел, платить деньги за выкуп из плена, посвящать в рыцари его старшего сына или выдавать замуж его дочь. Разветвленная система феодальных прав и обязательств распространялась, со всевозможными осложнениями, от короля и герцога до тех, кто владел скудным вотчиной, которая едва удерживала человека и боевого коня от унижительного

труда. Все они составляли феодальный класс, члены которого могли рассчитывать стать рыцарями по достижении совершеннолетия.

Ни эта система землевладения, ни поддерживающие ее чувства и отношения не были порождены христианством. Но церковь имела огромное влияние на светские отношения тех, кто находился под ее духовным руководством. Феодальная верность должна была стать христианской. Старое уважение к вождю и товарищу по войне должно было расшириться благодаря заботе Веры о всех верующих; затем оно возвышалось над человеческой сферой и превращалось в верность Богу и Его Церкви, а затем смягчалось христианской кротостью и милосердием.

Этот христианизированный дух феодализма, расширенный до вежливости и жалости, должен был принять видимую форму во всеобщем ордене, в который принимали членов феодального класса, когда они доказывали свою доблесть, и в который храбрые поступки могли привести даже человека низкого происхождения. Постепенно, как орденская *регула*, был разработан кодекс рыцарской чести, действующий в своих основах во всем западном христианстве; но время от времени в него вносились различные детали и менялись причуды, подобно тому как последующие этапы развития монашества прививались к общему бенедиктинскому правилу.

Вложение молодого воина в мужское оружие всегда было в боевых сообществах обычной церемонией совершеннолетия юноши и признания его членом клана. Обручение меча молодого тевтона в собрании его народа было историческим предшествованием становления рыцаря. Во всех землях Западной Европы - во Франции, Германии, англосаксонской Англии, лангобардской Италии и вестготской Испании - эта церемония, по-видимому, оставалась простой на протяжении девятого и десятого веков. Что касается одиннадцатого, то можно отметить следующие отрывки: Уильям Мальмсберийский (ум. в 1142 г.) говорит о том, что Вильгельм Нормандский получил рыцарские знаки отличия (*militiae insignia*) от короля Франции, как только позволили его годы.^[654] Генрих Хантингтонский (ум. 1155) говорит, что тот же Вильгельм Завоеватель на девятнадцатом году своего правления наделил своего младшего сына Генриха мужским оружием (*virilibus induit armis*); а другой хронист сообщает, что принц Генрих: "*sumpsit arma in Pentecostem*" - праздник, на котором было принято производить в рыцари. И снова Ордерикус Виталис говорит о доспешнике герцога Вильгельма, что после пяти лет службы тот регулярно вкладывал ему оружие и делал рыцарем (*decenter est armis adornatus et miles effectus*).

Эти краткие упоминания^[655] не указывают на характер церемонии. Но можно отметить использование латинских слов *miles* и *militia* в значении "рыцарь" и "рыцарство". Как и многие другие классические слова, *miles* в Средние века принимало различные значения. Но обычно оно означало рыцаря, шевалье или ритора.^[656] И какие бы другие значения ни сохраняли или приобретали *militia* и *militare*, они обозначали рыцарство и исполнение его обязанностей. Часто они подразумевали отношения вассала с лордом: в этом смысле *miles* означало того, кто владел вотчиной под обязательством нести ответную рыцарскую службу.

Но как это слово *miles* (которое в классической латыни означало солдата, а иногда и пешего солдата, в отличие от *eques*) стало означать рыцаря? Сначала оно применялось к воинам различных тевтонских народов, которые в большинстве своем сражались в пешем строю. Но войны с сарацинами в VIII веке, по-видимому, ясно показали необходимость большого и эффективного конного корпуса. Со времен Карла Мартела воинское сословие стало регулярно сражаться верхом на лошадях;^[657] и, таким образом, очевидно, термин *мил* стал обозначать прежде всего одного из этих испытанных и хорошо вооруженных всадников.^[658]

Именно такие люди регулярно получали оружие по достижении зрелого возраста. Многие из них унаследовали чувства верности вождю и, вероятно, были вассалами какого-то лорда, от которого получили земли в военное владение. Не все они были благородными (совершенно неуместный термин применительно к этим ранним смутным векам) и не обязательно свободными (еще один неуместный термин применительно к этим зарождающимся средневековым социальным условиям).[659] Но их преимущественно военные обязанности естественным образом перерастали в отношения феодализма.

Девятый век переходит в десятый, десятый - в одиннадцатый, одиннадцатый - в двенадцатый. Классы и порядки в обществе становятся более четкими. Старые группы воинов превратились в лордов и вассалов и составляют феодальный класс, члены которого по достижении зрелости формально облачаются в мужское оружие и становятся рыцарями. Церемония их посвящения постепенно становилась все более впечатляющей; она также была пронизана религиозными чувствами и развита религиозными обрядами. Теперь она представляет собой посвящение в общепризнанный боевой орден, который имеет свой рыцарский кодекс чести, если не свои рыцарские обязанности. Одним словом, вместе с более четким определением своего членства и разработкой церемоний вступления или "адуберации", рыцарство стало отчетливой концепцией и обрело существование в качестве ордена. И оно остается орденом, в который принимают, но в котором никто не рождается, будь он хоть наследственным королем, герцогом или графом. Более того, хотя кандидаты обычно принадлежат к феодальному сословию, Орден не закрыт от рыцарских заслуг, в ком бы они ни обнаруживались"[660] Конечно, не существовало письменного *регламента* или устава, за исключением некоторых особых орденов. Тем не менее не было никакой неопределенности в том, кто был или не был рыцарем.

Рыцаря могли "сделать" или "наречь" в любой момент, например, на поле боя или перед боем. Но некоторые церковные праздники - Рождество, Пасха и Пятидесятница - стали считаться особенно подходящими для этой церемонии. Любой рыцарь, но ни один человек без рыцарского звания, каким бы высоким он ни был, не мог "посвятить" другого рыцаря.[661] Это, по-видимому, было всеобщим правилом, однако оно подвергалось нарушениям. Например, в поздний период король мог претендовать на право *подтверждать* присвоение рыцарского звания, которое на самом деле обычно присваивалось великим лордом или суверенным принцем. С негативной стороны можно сказать, что общее правило было нарушено, когда церковные сановники, не довольствуясь благословением оружия молодого воина, узурпировали светскую привилегию вкладывать в него оружие и нарекать его рыцарем[662].

Сама церемония, вероятно, берет свое начало в опоясывании мечом. Со временем эти воины превратились в конных всадников со сложным вооружением и доспехами, и стало более важным делом полностью облачить их в снаряжение. Надевались шлем и плащ, привязывались шпоры, а в определенное время юноша должен был подготовиться к походу в баню. Но препоясание мечом все еще оставалось важным моментом, хотя, возможно, завершением церемонии стал несколько загадочный удар, который наносил тот, кто вручал это достоинство, и который не должен был возвращаться (*non reperiendus*). Этот удар существовал (мы находим его в *шансонах de geste*) в XII веке в виде удара кулаком по обнаженной шее юноши; затем с течением времени он усовершенствовался до легкого постукивания шпагой по подбитому плечу[663].

В ранний период Церковь стремилась освятить эту церемонию религиозными обрядами, ибо она не могла оставаться безучастной к посвящению воинов христианства, чьи услуги были необходимы и чьи души должны были быть спасены. Какое время так подходит для

воспитания послушания и других христианских добродетелей, как этот торжественный час, когда в натуре молодого воина пробуждаются гордость и надежды на рыцарство? А молодой рыцарь нуждался в благословении Церкви. Языческие народы в любом деле искали защиты своих богов, которую обычно получали с помощью жреческой магии. А обратившись в веру Христову, разве не должны они взывать к Тому, Кто могущественнее Одина? Разве не следует взывать к Его силе, чтобы защитить христианского рыцаря? Разве меч, который священник благословил и положил на чудотворный алтарь Христа, не будет надежнее охранять жизнь владельца? А еще лучше, если в его рукояти будут находиться благословенные мощи. Умиравший Роланд обращается к своему огромному мечу:

"O Durendel cum ies bele et seintisme!"

"О Дюрендель, как ты прекрасен и свят! В твоей рукояти какой запас реликвий: зуб святого Петра, кровь святого Василия, волосы господина моего святого Дениса, ткань, которую носила святая Мария"[664] Эти реликвии придали "святость" мечу, но не из чувства, а благодаря своей магической силе. И мы не будем мыслить средневековыми категориями, если упустим из виду магически-религиозный эффект благословения священника на меч послушника: это защита будущего рыцаря.

Несомненно, религиозные черты "adoubement" восходят к разным эпохам. Древние ночные бдения, предшествующие Пасхе и Пятидесятнице, за которыми на рассвете следовало крещение катехуменов в белых одеждах, возможно, были первоисточником ночного бдения послушника над своим оружием, сложенным у алтаря. Его купание стало символом очищения от греха. Рано утром он слушал мессу, а затем наступало благословение меча, *benedictio ensis*, древнейшая сохранившаяся формула которого найдена в римской рукописи начала XI века: "Exaudi, quaeso, Domine, preces nostras, et hunc ensem quo hic famulus N. se circumcingi desiderat, majestatis tuae dextera benedicere dignare." [665]

На протяжении Средних веков мода феодализма не оставалась неизменной; точно так же видоизменялся и его квинтэссенция - рыцарский дух, который, можно сказать, в период с IX по XIV век прошел путь от варварства к благородству. Тем не менее основные идеалы рыцарства сохранились, проистекая из фундаментальных, но медленно меняющихся условий феодального общества. Поскольку это общество постоянно воевало, [666] первой добродетелью рыцаря была доблесть. Далее, поскольку жизнь и имущество зависели от взаимопомощи и верности, а большая безопасность обеспечивалась, если один сеньор мог положиться на слово своего соседа, добродетели правдолюбия и верности заняли свое место в рыцарском идеале. Другим полезным качеством и средством завоевания мужчин была щедрость (*largesse*). Когда монет мало, а фиксированное жалованье не предусмотрено, тот, кто служит, ищет либеральности, которая, в соответствии с феодальными условиями, стала третьей из главных рыцарских добродетелей.

Доблесть, отвага, щедрость не имели необходимой связи с христианством. Иначе обстояло дело с некоторыми из остальных качеств рыцаря. Согласно христианскому учению, гордыня - самый смертельный из грехов. Поэтому надменность, хвастовство и тщеславие должны были стать пороками христианского рыцаря. Он должен проявлять смирение, кроме как по отношению к смертельным врагам Божьим, и не хвастаться, а скорее обесценивать себя и свои подвиги, но никогда не снижать планку своей цели. Смирение вошло в рыцарский идеал из христианства, как и родственная ему вежливость - добродетель, которая не первой вошла в рыцарский идеал, но все же достигла всеобщего признания.

Христианство также означало активную благотворительность, благодеяние и любовь к ближнему. Эти добродетели трудно привести в состояние войны. Бой означает причинение вреда врагу и лишь косвенно способствует чьему-то благу. Пусть в бою христианского рыцаря будет хоть какое-то подтверждение добра: он должен быстро исправлять ошибки, оказывать помощь попавшим в беду и быстрее всех нести помощь там, где не может быть награды. Поскольку идеалы рыцарства сформировались в эпоху крестовых походов, резня пайнимов стала высшим актом рыцарской войны.

Если эти элементы рыцарского идеала имели христианское происхождение, то другие были еще более тесной частью средневекового христианства. Прежде всего это была вера, православная вера, искоряющая ереси, уничтожающая неверных, *fides* в полном церковном смысле. Без сакраментальных верительных грамот - крещения, участия в мессе - никто не мог быть рыцарем: ересь деградирует еще до того, как тесак скулиона отрубит ему шпоры.

От веры рыцарство переходит к послушанию Церкви - клятве, которую дает каждый рыцарь, принимая крест, а также включенной в конституции крестоносных орденов тамплиеров и госпитальеров. Но переходит ли рыцарь от послушания к целомудрию? Эта добродетель может входить в идеал рыцарства, а может и не входить. Вряд ли она может существовать вместе с придворной или рыцарской любовью;[667] и, по сути, рыцари обычно были либо любовниками, либо женатыми людьми - или и теми, и другими. Однако даже в артурианской литературе есть монах Галахад, и многие грешные рыцари в конце концов становятся отшельниками; а среди настоящих и живых рыцарей тамплиеры и госпитальеры давали обет безбрачия. В этих крестоносных орденах пересекаются орбиты рыцарства и монашества; не будет лишним отступлением рассмотреть основание и конституцию одного из них.

Орден Храма был основан в 1118 году Хью из Пейнса (Шампань) и другими французскими рыцарями; они вложили свои руки в руки патриарха Иерусалимского и поклялись посвятить себя защите паломников в Святой Земле. Вероятно, они также пожертвовали свои земли для поддержки зарождающегося ордена. Через десять лет после этого Хью проехал по Франции и Англии, завоевывая новых рекрутов и выступая на Соборе в Труа. С помощью авторитета этого собора и папы Гонория II была обнародована *Regula pauperum commilitonum Christi Templique Salomonici*. Святой Бернар, которому она приписывается, был в значительной степени ее вдохновителем и автором. Она до сих пор существует примерно в семидесяти двух главах, но невозможно провести различие между теми, которые относятся к первоначальному документу 1128 года, и теми, которые были добавлены несколько позже[668].

Эта *регула* с ее поправками и дополнениями была переведена с латыни на старофранцузский язык (в *высшей степени* язык крестовых походов) и стала, по-видимому, самой ранней формой *Regle dou Temple*, к которой была привита масса ординариев (*retrais et établissements*). По-видимому, вся сохранившаяся латинская *regula* предшествовала всему, что содержалось во французской *regle*; соответственно, мы будем рассматривать латинскую версию как содержащую самые ранние правила Храма, а французскую - как демонстрирующую изменения тона и интереса, которые происходили с течением времени.

Рука святого Бернарда обеспечила господство монашеских нравов в первоначальных *regula*; а Гуго, первый магистр Храма, не мог быть близким другом святого, не разделяя его энтузиазма. Поэтому пролог открывается с истинно монашеской ноты:

"Наше слово обращено прежде всего ко всем, кто презирает свою волю и с чистотой помыслов желает служить под началом верховного и истинного Царя; и с намерением

избрать благородную войну послушания и упорствовать в ней. Поэтому мы увещеваем вас, которые до сих пор принимали светское рыцарство (*miliciam secularem*), где Христос не был причиной, и которых Бог по Своей милости избрал из массы погибели для защиты святой Церкви, поспешить соединиться с вами навечно".

Такая фразеология подошла бы для устава монашеского ордена. А первая глава увещевает этих *venerabiles fratres*, которые отказываются от собственной воли и служат Царю (Христу) с конями и оружием, ревностно соблюдать все религиозные службы, предписанные для монахов. *Regula* содержит обычные монашеские заповеди. Например, послушание магистру ордена предписывается *sine mora*, как если бы Бог повелевал, что напоминает язык святого Бенедикта.[669] Одежда регламентируется, как и диета; рекомендуется привычное молчание; братья не должны ходить в одиночку и по своей воле, но по указанию магистра, чтобы подражать тому, кто сказал: "Я пришел творить не свою волю, но Пославшего Меня".[670] Опять же, сундуки с замками запрещены братьям, кроме как по особому разрешению; также никто из братьев не может без подобного разрешения получать письма от родителей или друзей; и тогда они должны быть прочитаны в присутствии Мастера.[671] Пусть братья избегают праздных речей, и прежде всего пусть никто из братьев не говорит с другим о военных подвигах, "скорее глупостях", совершенных им "в миру", или о своих похождениях с несчастными женщинами.[672] Пусть никто из братьев не охотится с ястребами; такие мирские развлечения не подобают религиозным, которым лучше слушать заповеди Божьи и молиться, или со слезами исповедовать свои грехи. Однако на льва всегда можно охотиться, ибо он ищет, кого поглотить[673].

Религия, исповедуемая тамплиерами, называется, в латинском правиле, *religio militaris*, что во французском переводе "религия кавалерии", не ошибочно, но с несколько иным оттенком[674].

"Этот новый *род религии*, как мы полагаем, по божественному провидению начался у вас в Святой земле, *религия*, в которую вы примешиваете рыцарство (*milicia*). Таким образом, эта вооруженная религия может продвигаться вперед с помощью рыцарства и поражать врагов, не впадая в грех. По праву мы постановляем, что вы будете называться рыцарями Храма (*milites Templi*) и сможете владеть домами, землями и людьми, а также иметь крепостных и справедливо управлять ими"[675].

Пышность последнего предложения, как кажется, выбивается из тона предыдущих глав и предполагает более позднюю дату. Другая, возможно, поздняя глава (66) разрешает рыцарям получать десятину, поскольку они отказались от своих богатств *в пользу spontaneaе paupertati*. Еще одна дает право женатым мужчинам принимать в братство, но они не могут носить белое одеяние и мантию (55). Следующая запрещает принимать *сорочек*; а последняя глава (72) предостерегает от вида женщин и запрещает братьям целовать одну из них, будь то вдова, девственница, мать, сестра или подруга.

Таким образом, латинская *regula* формулирует монашеский орден с теми изменениями, которых настоятельно требовали условия священной войны. Французский *regle* развивает военную организацию и усиливает рыцарский элемент. Это начинает проявляться в тех частях, которые являются переводом (обычно довольно близким) латинского правила. Но даже этот перевод вносит изменения, например, опускает период испытательного срока, требуемый в латинском тексте, перед принятием брата в орден.[676] Поразительное изменение было внесено поздними французскими ордонансами в допросы и процедуры приема. Латинская формула начинается цистерцианской фразой:

"Vis abrenunciare seculo?

"Volo".

"Vis profiteri obedientiam secundum canonicam institutionem et secundum preceptum domini papae?"

" Volo.

"Vis assumere tibi conversationem (монашеский уклад и изменение жизни) fratrum nostrorum?"

"Volo."[\[677\]](#)

И так далее.

Суть этих и других вопросов была сохранена в гораздо более длинной французской формуле, которая требовала конкретных обещаний соблюдать все орденские таинства. Но далеко от оригинала ушли такие вопросы, как, например, следующий: "Biau dous amis" (обычная фраза рыцарского романа), давали ли вы или кто-либо за вас обещание кому-либо в обмен на его помощь в обеспечении вашего приема, что было бы симонией? "Estes vos chevalier et fis de chevalier?"

Является ли кандидат рыцарем, сыном рыцаря и дамы, и есть ли у него "родственники... де шевалье"? Это означает рыцарство и нежную кровь; и если кандидат отвечает отрицательно, он не может быть принят в рыцари Храма, хотя может быть "сержантом" или в каком-то другом качестве. Формулировки этих статутот отличаются благородством и учтивостью. Их частое "Beaus seignors freres" - обращение, приличествующее скорее рыцарям, чем монахам[\[678\]](#).

Обычно там, где заканчивается перевод латинского *regula*, *Regle dou Temple* переходит к положениям, отвечающим требованиям военного, а не монашеского ордена. Мы знакомимся с ними в главах, регулирующих полномочия и привилегии (Великого) магистра, сенешаля, маршала, "командора Иерусалимской земли". Многие разделы касаются воинской дисциплины, порядка поведения рыцарей и их последователей на марше и в бою; они запрещают рыцарям вступать в поединок или покидать отряд без приказа[\[679\]](#). Регулируются лошади, доспехи и амуниция, словом, предусмотрено все, что способствует эффективности армии на войне. Существует также длинный список проступков и преступлений, за которые рыцарь может быть подвергнут дисциплинарному взысканию или изгнан; последнее наказание, если он бежит перед сарацинами и оставляет свой штандарт в бою[\[680\]](#).

История тамплиеров, в значительной степени отраженная в поправках к их *регламенту*, показывает необходимую и неизбежную секуляризацию военно-монашеского ордена; ордена, который для целей этой главы можно отнести к главным историческим примерам рыцарства. Ведь в этой главе мы не плуаем в приятных дебрях романтической литературы, а держимся ближе к истории, намереваясь почерпнуть из нее иллюстрации рыцарских идеалов. Однако мы не будем углубляться в историю ордена Храма с его доблестными и хищными достижениями и самым трагическим концом, а обратимся к карьере исторических личностей, чтобы осветить нашу тему.

Достигнув формы и сознания в одиннадцатом и двенадцатом веках, рыцарство стало частью крестоносного пыла тех времен. Все истинные рыцари были или могли быть крестоносцами; и, по правде говоря, не было более чистого воплощения крестоносного духа, чем Годфрид Бульонский, эта фигура правдоподобной, хотя и несколько слабой исторической достоверности, на которую со временем и летописец, и трувер должны были

ориентироваться как на истинного героя предприятия, завоевавшего Иерусалим. И так оно и было. Не то чтобы Годфри был командиром отряда. Он не был даже самым энергичным или самым способным вождем. Боэмунд Тарентумский и Раймонд Тулузский превосходили его по силе и военной энергии. Но ни Боэмунд, ни Танкред, ни Раймонд, ни любой другой из этих князей христианства не были тем, кем предстает перед нами Годфри, - типом и символом идеального рыцаря-крестоносца, сражающегося исключительно за Веру, с христианской преданностью и смирением, и, как и все они, с более чем христианским гневом. Первый крестовый поход (1096-1099) был отмечен ненавистью и резней: во время страшного похода, во время еще более страшной осады и окончательного разграбления Антиохии, и, наконец, когда осквернение святой гробницы было смыто кровью сарацинов. И не было бойца более жадного, чем Годфри.

Жестокость и религиозный пыл крестового похода передают слова Раймонда Агилесского, одного из священнослужителей в обозе графа Раймонда Тулузского и очевидца взятия Иерусалима. После нескольких дней отчаянной борьбы за прорыв успех пришел как по милости Божьей:

"Первыми вошли Танкред и герцог Лотарингский (Годфри), которые в тот день пролили немыслимое количество крови. После них на стены вошло войско, и теперь страдали сарацины. Несмотря на то, что город был практически в руках франков, сарацины сопротивлялись отряду графа Раймонда так, как будто их никогда не собирались брать. Но когда наши люди овладели стенами города и башнями, то увидели удивительные вещи. Многим сарацинам отрубали головы - что было для них проще всего; других расстреливали стрелами или заставляли прыгать с башен; третьих медленно пытали и сжигали в огне. На улицах и открытых местах города виднелись груды голов, рук и ног. Повсюду валялись трупы людей и лошадей. Но это были мелочи! Пойдемте в храм Соломона, где они обычно совершали свои обряды и торжественные церемонии. Что там творилось? Если мы говорим правду, то превосходим веру: пусть будет достаточно и этого. В храме и паперти Соломона по справедливому и дивному Суду Божьему все до колен и даже до уздечек лошадей были в крови, чтобы то самое место, которое так долго терпело их хулу на Него, приняло их кровь".

Так крестоносцы сражались, и какую радость они испытывали! Раймонд продолжает:

"Когда город был взят, стоило всех долгих трудов наблюдать преданность пилигримов гробу Господню, как они хлопали в ладоши, ликовали и пели новую песнь Господу. Их сердца возносили Богу, победителю и триумфатору, клятвы хвалы, которые они не могли объяснить. Новый день, новая радость и ликование, новая и вечная радость, завершение трудов и преданности вызвали у всех новые слова, новые песни. Этот день, говорю я, славный во все грядущие века, обратил все наши скорби и труды в радость и ликование"[681].

Так новые радостные песни вырвались из сердец воинов Креста. Через несколько дней князь провели выборы и предложили королевство графу Раймонду: он отказался. Тогда королем стал Годфри, хотя он не хотел ни короноваться, ни носить корону там, где его Господь носил терновый венец. Как слуга Христа и Его Церкви он сражался и правил несколько коротких месяцев до своей смерти. Его слава росла потому, что его сердце было чистым, и потому, что среди рыцарей он наиболее полно представлял религиозный импульс этого крестового похода, который пробивался сквозь кровь, пока не излил свою новую песню радости над залитым кровью городом. Ошибается тот, кто думает найти источник и силу Первого крестового похода где-то еще, кроме как в пламенном рвении феодального христианства. Несомненно, было много разных мотивов, светских и религиозных; но над всем этим господствовала и объединяла всех страсть вырвать гробницу Христа из

осквернения пайнимом и тем самым обрести спасение для крестоносца. Жадность сопутствовала хозяевам, но не вдохновляла на подвиги.

Несомненно, рассказы о вернувшихся рыцарях пробуждали дух романтических приключений, который будоражил последующие поколения крестоносцев. В одиннадцатом веке, когда собирался Первый крестовый поход, все было не так. Романтическое воображение тогда едва разгорелось, приключения были еще невняты, а литературу приключений ради приключений еще только предстояло создать. Поэтому Первый крестовый поход с его мотивом религиозного рвения в некоторой степени отличается от тех, которые последовали за ним, когда рыцарство было в другом расцвете. Если не сами крестовые походы, то, по крайней мере, *шансоны* труверов, воспевавших их, претерпевают изменения, соответствующие смене рыцарских вкусов: они начинаются с серьезных тем и посвящены великому предприятию; затем они становятся авантурными по тематике, романтическими, пока, наконец, даже романтическая любовь не привьется к религиозному гневу, завоевавшему Иерусалим.

Этот процесс изменений можно проследить в развитии легенд о Первом крестовом походе и Годфриде Бульонском. Кое-что добавили к его карьере даже латинские хроники пятьдесят лет спустя. Но самое смелое его развитие можно найти в тех французских *шансонах де гест*, которые были превращены в "Цикл" Первого крестового похода. Две из них, "*Шансоны Антиоха*" и "*Иерусалима*", первоначально были написаны современником, если не участником экспедиции. Они были переработаны, возможно, семьдесят пять или сто лет спустя, в царствование Филиппа Августа, другим трувером, сохранившим прежний тон и содержание. Они остались поэтическими повествованиями о священной войне. В них рыцари свирепы и кровожадны, жестоки и порой алчны; но все их стремления направлены к цели - завоеванию святого города. Эти поэмы эпические, а не романтические: их даже можно назвать историческими. Характер Годфри развивается с легендарной или эпической уместностью, через усиление его исторических качеств. Он равен или превосходит других баронов в свирепой доблести, но при этом вежливость скрашивает его гнев. В христианской кротости и скромности он превосходит всех и отказывается от иерусалимского престола, пока не получит повеление свыше. При этом он принимает королевство как священный долг, за который он должен умереть.

Иначе обстоит дело с рядом других *шансонов*, созданных во второй половине XII и вплоть до XIII века. Некоторые из них (например, *Chanson des chétifs*), вероятно, имели отношение к Первому крестовому походу. Другие, как, например, различные поэмы, рассказывающие о шевалье из Сигны, были неуместно связаны с семьей Годфри. Они стали авантурными и усеяны неуместными чудесами, а не тем, чему способствовало серьезное сверхъестественное вмешательство в их развязку. Появляются чудовища и нелепые романтические эпизоды; предок Годфри стал рыцарем-лебедем, а сам он повторяет подвиги, ранее приписывавшиеся этой полуфеерической особе. Рыцарские манеры из жестоких превратились в учтивые. Женщины заполонили эти поэмы, и романтическая женская любовь входит в них, хотя и не в том законченном обличье, в котором она играет столь доминирующую роль в Артуровском цикле. Такие темы, неизвестные ранним крестоносным *шансонам*, плохо сочетались бы с военной тематикой, ведущей через войну и резню (а не через "приключения") к святой цели^[682].

Крестовые походы открываются формой Годфрида Бульонского. Проходит полтора столетия, и они замирают под тщетным сиянием святой и совершенной рыцарской личности. Святой Людовик Французский - фигура столь же ясная, как и любая другая в Средние века. Его жизнь известна со всех сторон. Мы видим его кропотливым государем, вершащим

справедливость и поддерживающим свои королевские права в борьбе с феодальными волнениями, а также с церковными посягательствами. Во время его правления монархия Франции продолжает набирать силу и авторитет. И все же в квишотической религиозной преданности, которая дважды увлекала его за море в крестовые походы, беспримерные по своей глупости, не было ни капли житейской мудрости и ни малейшего соображения о королевстве, остро нуждающемся в своем правителе. Ведь мир становился все мудрее в политическом отношении; и то, что было славным феодальным энтузиазмом в 1099 году, стало сознательным пренебрежением к опыту в 1248 и 1270 годах.

И все же кто бы мог сказать, что Сен-Луи был мудрее в своем поколении? Потеря Франции обернулась выигрышем человечества от примера святого короля и безупречного рыцаря, сохраненного в повествованиях людей, равных ему по силам. Людовик был счастлив в своих биографах. Двое из них знали его близко и так, что имели особые возможности наблюдать стороны его характера, благоприятные для их темперамента. Один из них был его духовником на протяжении двадцати лет, доминиканец Джеффри из Болье; другой - сир де Жуанвиль. В *"Житии"* Жоффрея записана набожность Людовика, в *"Истории"* Жоанвиля - благочестие короля; но качества, которые они освещают, - это качества французского дворянина, рыцаря и великого сеньора, как и сам Жоанвиль.

Книга доминиканца[683] не отличается живописностью. Она открывается назидательным сравнением короля Иосии и короля Людовика. Затем в ней восхваляется мать короля, королева Бланш благочестивой памяти. Что касается Людовика, то исповедник не смог обнаружить, чтобы он когда-либо совершил смертный грех: он искал верных и мудрых советников; он был осторожен и милостив в речи, никогда не использовал клятвы или какие-либо скверные выражения. В прежние годы, когда ему приходилось приносить присягу, он говорил: "In nomine mei"; но потом, услышав, что кто-то из религиозных людей возражает против этого, он ограничил свои уверения евангельскими "est, est" и "non, non".

С того момента, как он впервые пересек море, он не носил багряных одежд, но одевался в трезвые одежды. И поскольку такие одежды были менее ценны для бедных, чем те, которые он носил раньше, он добавлял шестьдесят фунтов в год к своей милостыне, ибо не хотел, чтобы бедные страдали из-за его скромной одежды. Джеффри приводит длинный рассказ о его благотворительности в пользу бедняков и ордена святых. По субботам у короля был тайный обычай омыwać ноги трем нищим, вытирать их и смиренно целовать. В своем завещании он распорядился, чтобы над его могилой не воздвигали величественных памятников. К своим исповедникам он относился с большим уважением, и во время исповеди, если вдруг нужно было закрыть или открыть окно, он быстро вставал и закрывал или открывал его, и не слышал, чтобы его исповедник это сделал. В период Адвента и Великого поста он воздерживался от супружеских отношений. За несколько лет до смерти, будь его воля, он передал бы свое королевство сыну и вступил бы в орден францисканцев или доминиканцев. Своих детей он воспитывал очень религиозно и желал, чтобы некоторые из них приняли обеты[684].

Он исповедовался каждую пятницу, а также в промежутках, если ему что-то приходило в голову; а если он думал о чем-то ночью, то посылал за своим духовником и исповедовался перед заутреней[685]. После исповеди он всегда принимал дисциплину у своего духовника, которого он снабдил бичом из пяти маленьких плетеных железных цепочек, прикрепленных к ручке из слоновой кости. После этого он убирал его в маленький футляр, который носил прикрепленным к поясу, но так, чтобы его не было видно. Такие маленькие футляры он иногда тайно дарил своим детям или друзьям, чтобы у них был удобный инструмент для поддержания дисциплины. В святые времена года он носил на плоти волосяной покров -

привычка, мучительная для его нежной кожи, пока его духовник не убедил его отказаться от этой формы покаяния как несоответствующей его положению. Он заменил ее увеличением благотворительности. Его посты были регулярными и частыми, пока он не сократил их по благоразумному совету; ведь он не был силен. Он хотел бы слышать пение всех канонических часов; дважды в день он слушал мессу, а ежедневно - службу за умерших. Иногда, вскоре после полуночи, он вставал, чтобы послушать утреню, а затем уединялся для молитвы у своей кровати. Также он любил слушать проповеди. По возвращении через море, когда корабли долго задерживались, он читал проповеди три раза в неделю, причем проповеди были специально адаптированы для моряков - людей, которые редко слышат Слово Божье. Он убедил многих из них исповедаться и заявил, что готов в любой момент протянуть руку к веревке, если понадобится, чтобы матроса во время исповеди не отвлекли какие-либо морские обстоятельства.

Находясь за морем, этот добрый король, услышав, что сарацинский султан за свой счет собрал книги их философии для использования своими подданными, решил не уступать им, когда вернется в Париж, что он и осуществил, усердно и щедро выделяя деньги на копирование и обновление трудов докторов. За огромные деньги он получил от императора в Константинополе терновый венец Спасителя и большую часть истинного креста, а также множество других драгоценных реликвий; все это король босиком помогал нести в священной процессии, когда их принимало парижское духовенство.

Король был очень осторожен в распределении церковного покровительства, всегда следя за тем, чтобы кандидат не пользовался уже другой благодатью. Его сердце ликовало, когда ему приходило в голову даровать благоденствие какому-нибудь особенно святому человеку. Он был очень ревностен в пресечении сквернословия и богохульства и по совету папского легата, находившегося тогда во Франции, издал эдикт, согласно которому губы виновных в этом грехе должны были прижигаться раскаленным утюгом; а когда некоторые роптали, он заявил, что охотно подвергнет свои собственные губы клеймению, если это очистит его королевство от этого порока.

Именно такие поступки и качества Людовика произвели впечатление на его доминиканского исповедника. Это были качества святого, и они привели бы их обладателя в монастырь, если бы его королевская должность не удерживала его в мире. Доминиканец не мог знать рыцарскую натуру своего королевского кающегося, а тем более отразить ее в латинской исповеди. Для этого требовалось перо великого джентльмена, чья натура позволяла ему изобразить своего господина в книге такого высокого уровня, что трудно было бы найти ей собрата. Эта книга величественна благодаря сознанию сиром де Жуанвилем своего положения и крови, величественна благодаря уважению, которое он оказывал своему господину, - книга, с которой никто не позволил бы себе вольностей. И все же она проста в мыслях и фразах, как написанная человеком, который пережил то, о чем рассказывает, близко знал и горячо любил короля. Из нее можно узнать, что тот, кто был святым в глазах своего духовника, был также монархом от души, благодаря своим королевским манерам и иногда королевской настойчивости в поступках, которые другие считали неблагоразумными. Мы также узнаем его как рыцарственного, незадачливого воина Креста, который не отступал от своего слова, данного даже неверному.

То, что Сен-Луи был настоящим рыцарем, - первое, что узнаешь от Жуанвиля. Первая часть моей книги, говорит этот джентльмен, рассказывает о том, как король вел свою жизнь по пути Бога и Церкви и на благо своего королевства; вторая - о его "великих шевалериях и великом воинском подвиге". "Первый поступок (*faiz*), благодаря которому "*il mist son cors en aventure de mort*" был совершен во время нашего прибытия в Дамьетту, где его совет

придерживался мнения, как я понял, что ему следует оставаться на своем корабле, пока он не увидит, что должны делать его рыцари (*sa chevalerie*), которые высадились на берег. Причина, по которой они так советовали ему, заключалась в том, что если он сойдет на берег и его люди будут убиты, а он вместе с ними, то все дело будет проиграно; если же он останется на своем корабле, то сможет лично возобновить попытку завоевать Египет. И он не стал никого кредитовать, а прыгнул в море, во всеоружии, со щитом на шее, с копьем в руке, и одним из первых оказался на берегу".

Это из "Введения" Жоанвиля. Он продолжает формально:

"Во имя Бога всемогущего, я, Иоанн, сир Жоанвиль, сенешаль Шампани, повелеваю написать житие нашего святого короля Людовика, как я видел и слышал о нем в течение шести лет, пока я был в его компании в паломничестве за море, и с тех пор, как мы вернулись. И прежде чем поведать вам о его великих деяниях и доблести (*chevalerie*), я расскажу о том, что видел и слышал о его святых словах и добрых наставлениях, дабы их можно было найти одно за другим для улучшения тех, кто слышит.

"Этот святой человек любил Бога всем сердцем и подражал Его делам, что проявлялось в том, что как Бог умер за любовь, которую Он нес Своему народу, так и он (Людовик) несколько раз подвергал свое тело опасности за любовь, которую он нес своему народу. Великая любовь, которую он питал к своему народу, проявилась в том, что он сказал своему старшему сыну Людовику, когда тот был очень болен в Фонтенбло: "Прекрасный сын, - сказал он, - я прошу тебя, чтобы тебя любили люди твоего королевства; ибо я действительно предпочел бы, чтобы пришел шотландец и правил людьми королевства хорошо и верно, нежели чтобы ты плохо правил ими на глазах у всех".

Жуанвиль продолжает рассказывать о достоинствах короля и записывать его разговоры с самим собой:

"Однажды он позвал меня и сказал: "Сенешаль, что такое Бог?". И я ответил ему: "Сир, это существо настолько хорошее, что лучшего и быть не может".

"Теперь я спрашиваю тебя, - сказал он, - что бы ты выбрал: быть прокаженным или совершить смертный грех? И я, никогда не лгавший ему, ответил, что лучше совершить тридцать, чем быть прокаженным. После этого он отозвал меня в сторону, заставил сесть у его ног и сказал: "Почему ты сказал мне это вчера? И я сказал ему, что скажу это еще раз. А он: "Ты говоришь как легкомысленный пустяк, ибо ты должен знать, что нет такой мерзкой проказы, как смертный грех, потому что душа в смертном грехе подобна дьяволу. Вот почему не может быть такой уродливой проказы. И потом, по правде говоря, когда человек умирает, он исцеляется от проказы тела; но когда умирает человек, совершивший смертный грех, он не знает и не уверен, что при жизни он так раскаялся, что Бог его помиловал; вот почему он должен очень бояться, что эта проказа будет продолжаться до тех пор, пока Бог будет в раю. Поэтому я искренне молю тебя, чтобы ты ради Бога и меня приучил свое сердце желать скорее проказы или любого другого телесного зла, нежели того, чтобы смертный грех вошел в твою душу". Он спросил меня, омываю ли я ноги нищим в Страстной вторник. "Сир, - сказал я, - *quel malheur!* Я не буду мыть ноги этим негодяям". "Воистину, это было плохо сказано, - сказал он, - ибо не следует относиться с презрением к тому, что Бог сделал для нашего наставления. Поэтому я молю вас, ради Бога прежде всего и ради меня, приучить себя мыть их".

Жуанвиль был на несколько лет моложе своего короля, который очень любил его и желал ему помочь. Король также почитал мастера Робера де Сорбона[686] за то высокое уважение,

которым тот пользовался *как прево*, и позволял ему есть за своим столом. Однажды мастер Роберт сидел рядом с Жуанвилем.

"Сенешаль, - сказал король, улыбаясь, - скажите мне, почему человек мудрый и доблестный (*preudom, prud'homme*) считается лучше глупца". И тут начался спор между мной и мастером Робертом; и когда мы некоторое время спорили, король вынес свое решение, сказав: "Мастер Роберт, я хотел бы получить имя *прево*, да будет так, что я им стал, а все остальное я оставляю вам, ибо *прево* - это настолько великая и хорошая вещь, что рот наполняется, стоит только произнести ее"".

Мастер Роберт играет не совсем счастливую роль в другой сцене, пестрой и восхитительной:

"Однажды на Пятидесятницу святой король был в Корбейле, и с ним двадцать четыре рыцаря. Король спустился после ужина во двор, расположенный за часовней, и беседовал у входа с графом Бретани, отцом нынешнего герцога, которого хранит Господь. Мастер Робер де Сорбон пришел искать меня там, взял меня за плащ и подвел к королю, а все остальные господа пошли за нами. Тогда я спросил мастера Робера: "Мастер Робер, что бы вы хотели? И он сказал мне: "Если бы король сел здесь, а вы бы сели над ним, я спрашиваю вас, не будете ли вы виноваты? И я ответил: "Да".

И он сказал мне: "Но ты сам себя обвиняешь, так как одет более благородно, чем король: ведь ты носишь беличий мех и зеленое сукно, чего нет у короля".

И я сказал ему: "Господин Роберт, спасая вашу милость, я не делаю ничего достойного порицания, когда ношу беличий мех и зеленое сукно, ибо это одежда, которую оставили мне отец и мать. Но ты поступаешь достойно порицания, ибо ты сын *вилайона* и *вилайенки*, отказался от одежды отца и матери и одет в более богатую одежду, чем король". И тогда я взял ворс его плаща и плаща короля и сказал ему: "Посмотри, не правду ли я говорю". И король принялся защищать мастера Роберта всеми силами".

"После этого мессир король призвал к себе монсенье Филиппа, сына своего, отца нынешнего короля, и короля Тибо (Наваррского), и, положив руку на землю, сказал: "Сядьте поближе ко мне, чтобы они не слышали".

"Ах, сир, - говорят они, - мы не смеем сидеть так близко к вам".

И он сказал мне: "Сенешаль, сядь здесь". И я сел, так близко, что наши одежды соприкасались. И он заставил их сесть рядом со мной и сказал им: "Вы поступили дурно, вы, сыновья мои, не послушавшись сразу всего, что я вам велел; позаботьтесь, чтобы этого с вами больше не случилось". И они обещали. А потом он сказал мне, что позвал нас, чтобы признаться мне, что был неправ, защищая мастера Роберта против меня. "Но, - сказал он, - я видел его настолько ошеломленным, что не было никакой нужды в том, чтобы я его защищал. И пусть никто из вас не придает значения тому, что я сказал, защищая мастера Роберта, ибо, как сказал ему сенешаль, вам следует хорошо и красиво одеваться, чтобы ваши жены больше любили вас, а люди больше уважали. Ибо мудрец говорит, что следует появляться в такой одежде и с таким оружием, чтобы мудрые мира сего не говорили, что ты сделал слишком много, а молодые - что ты сделал слишком мало".

Безнадежно достойный *парвеню* был совершенно вне этого очарованного круга крови и манер.

Другая история Жоанвиля открывает нам глаза на взгляды Людовика на евреев и неверных. Король рассказывал ему о грандиозном споре между евреями и христианским духовенством, который должен был состояться в Ключни. И был там некий нищий рыцарь, который получил разрешение сказать первое слово; и спросил он главного еврея, верит ли он, что Мария - мать Божья и до сих пор девственница. Иудей ответил, что не верит в это. Рыцарь ответил, что в таком случае еврей поступил как дурак, войдя в ее монастырь, и должен за это поплатиться; с этими словами он сбил его с ног своим посохом, и все остальные евреи разбежались. Когда аббат упрекнул его в глупости, тот ответил, что глупость аббата была больше в том, что он вообще затеял этот спор. "Так вот, - сказал король, закончив свой рассказ, - только опытный клерк должен спорить с неверующими, а мирянин, если услышит, что кто-то плохо отзывается о христианском законе, должен защищать этот закон только своим мечом, который он должен вонзить в живот клеветника, по возможности до рукояти".

Хорошо известен неудачный исход крестовых походов Людовика Святого: первый привел к поражению и пленению в Египте, второй закончился смертью короля от болезни в Тунисе. Однако в том, что он стремился сделать для дела своего Господа, Людовик Святой был истинным рыцарем и воином Креста. Дух был готов, но плоть мало чего добилась. Возьмем из рассказа Жуанвиля о первом крестовом походе замечательно иллюстрирующую главу, в которой описываются сумбурные сцены, происходившие после взятия Дамиекты, когда французский король и его феодальная рать продвигались на юг через Дельту, вдоль восточного рукава Нила. Жуанвиль проводил рекогносцировку со своими рыцарями, когда они неожиданно наткнулись на большое скопление сарацин. Христиане были сильно потеснены; то тут, то там рыцарь падал в меле, среди них

"Монсеньер Гюг де Тришатель, господин из Конфлана, который нес мое знамя. Я со своими рыцарями бросился на выручку монсеньеру Раулю де Вану, которого повалили на землю. Когда я возвращался назад, турки обрушили на меня свои копья; мой конь упал на колени под ударами, и я пролетел над его головой. Я пришел в себя, как мог, со щитом на шее и мечом в руке; и тут мне на помощь подоспел монсеньер Эрард де Сиверей (которого Бог отпустил!), который был из моих людей, и сказал, что нам лучше отступить в разрушенный дом и там ждать приближающегося короля".

Следует отметить высокородную учтивость, с которой сир де Жуанвиль отзывался о господах, имевших честь служить ему. Бой продолжается.

"Монсеньер Эрар де Сивери был поражен ударом шпаги в лицо, так что его нос свесился вниз над губами. И тогда я вспомнил о монсеньере Сен-Жаке, которого я призвал: "Сир Сен-Жак, помогите и поддержите меня в этой нужде".

Когда я вознес молитву, монсеньер Эрард де Сивери сказал мне: "Сир, если вы думаете, что ни я, ни мои наследники не потерпят порицания, я бы отправился за помощью к графу Анжуйскому, которого я вижу вон там, в поле". И я сказал ему: "Мессир Эрард, я думаю, вы окажете себе большую честь, если сейчас отправитесь на помощь, чтобы спасти наши жизни, ибо ваша собственная находится под угрозой". И действительно, я говорил правду, ибо он умер от этой раны. Он спросил совета у всех наших рыцарей, которые были там, и все одобрили его, как одобрил я. И когда он услышал это, то попросил меня отдать ему его коня, которого я держал за уздечку вместе с остальными. И я так и сделал".

Рыцарственность этой сцены совершенна, с ее верностью сеньору и тщательностью соблюдения чести, а также заботой о том, чтобы вассальный рыцарь не нарушил долг перед своим сеньором, что может поставить под угрозу происхождение его вотчины. Монсеньер Эрар (которого Бог отпустил, говорим мы с Жуанвилем!) очень старается получить согласие

своего господина и одобрение своих товарищей, прежде чем оставить своего господина в опасности и подвергнуться еще большему риску, чтобы принести ему помощь.

Что ж, граф Анжуйский привел такую помощь, которая отвлекла внимание, и сарацины повернули к новому врагу. Но вот на сцену выходит король:

"Туда, где я был в пешем строю со своими рыцарями, ранеными, как уже было сказано, прибыл король со всем своим войском и при большом звуке труб и барабанов. И остановился он на дороге у дамбы. Никогда не видел я столь храбро вооруженного человека, ибо он возвышался над всеми своими людьми от плеч и выше, на голове у него золоченый чехол, а в руке немецкий меч".

Затем в бой вступают добрые рыцари короля, и совершаются прекрасные подвиги. Битва ожесточенная и всеобщая. В конце концов королю советуют отступить вдоль реки, держась по правую руку от нее, чтобы воссоединиться с герцогом Бургундским, оставленным охранять лагерь. Рыцарей отзывают с плаца, и под громкий шум труб и барабанов, а также сарацинских рожков войско приходит в движение.

"И вот появляется коннетабль, мессир Имбер де Божье, и сообщает королю, что граф Артуа, его брат, защищается в доме в Мансуре и нуждается в помощи. И сказал ему король: "Констебль, идите впереди, а я пойду за вами". И я сказал коннетаблю, что буду его рыцарем, за что он меня очень поблагодарил".

Снова чувствуется феодальное рыцарство. Теперь дело становится совсем запутанным. Они отправились на помощь графу Артуа, но их остановили, и прошел слух, что король схвачен; на самом деле шесть сарацин бросились на него и схватили его коня за уздечку; но он освободился с помощью таких сильных ударов, что все его люди воспряли духом. Тем не менее, войско отброшено к реке и находится в отчаянном положении. Жуанвиль со своими рыцарями защищает мост через приток, который помогает сдержать наступление сарацин и дает французам неопределенное средство безопасности. Но атака сарацинов с луками и копьями не прекращается. Рыцари, казалось, были полны стрел. Жоанвиль спас свою жизнь благодаря сарацинскому жилету, защищенному от стрел, "так что я был ранен их стрелами только в пяти местах"! Один из крепких бюргеров Жуанвиля, неся на копье знамя своего господина, помогал в нападении на врага. Во время перестрелки заговорил добрый граф Суассонский, на кухне которого женился Жуанвиль. "Он пошутил со мной и сказал: "Сенешаль, давайте покричим после этого каналья, ибо, клянусь Богом (его любимая клятва), мы с вами будем говорить об этом дне в покоях дам"". "

Наконец, арбалетчиков вывели из лагеря, и сарацины обратились в бегство, говорит сир де Жуанвиль. И король был там, и

"Я снял с него чехол и дал ему свою железную шапку, чтобы он мог подышать воздухом. И вот подходит брат Генрих де Ронне, прево Госпиталя, к королю, когда тот перешел реку, и целует ему руку. И спросил его король, нет ли у него вестей о графе Артуа, брате его; и сказал он, что весть о нем действительно есть, ибо он уверен, что брат его, граф Артуа, в раю. Сир, - сказал Прево, - будьте веселы, ибо ни одному королю Франции не выпадала такая честь, какая выпала вам. Ведь для борьбы с врагами вы переправились через реку вплавь, повергли врагов в смятение, изгнали их с поля боя, захватили их машины и палатки, где вы и будете спать этой ночью". И царь ответил, что нужно поклониться Богу за все, что Он дал; и тогда из глаз его полились обильные слезы".

Нет необходимости продолжать рассказ о плохом исходе кампании, когда король и рыцари были вынуждены сдаться в плен, причем в самый неопределенный плен. Сарацинские эмиры устроили заговор и убили своего султана; жизни пленников висели на волоске, и когда решался вопрос о доставке и выкупе короля, его собственные угрызения совести едва не оказались роковыми. Эмиры, принеся клятву, пожелали, чтобы король поклялся и приложил свою печать к пергаменту,

"что если он, король, не сдержит своих договоренностей, то пусть будет так же опозорен, как христианин, который отрекся от Бога и Его Матери и был отлучен от общества двенадцати сподвижников (апостолов) и всех святых, мужчин и женщин". Король согласился на это. Последним пунктом клятвы было следующее: Если король не сдержит своего соглашения, пусть он будет так же опозорен, как христианин, который отверг Бога и Его закон и, презирая Бога, плюнул на Крест и попирает его. Когда король услышал это, он сказал, что, угодное Богу, он не даст такой клятвы".

Тогда начались неприятности, и эмиры пытали почтенного патриарха Иерусалимского до тех пор, пока он не заставил царя присягнуть. Как была устроена клятва, я не знаю, говорит Жуанвиль, но в конце концов эмиры признали себя удовлетворенными. И после этого, когда выкуп был уплачен, сарацины по ошибке приняли сумму на десять тысяч ливров меньше, и Людовик, несмотря на протесты своих советников, не позволил воспользоваться преимуществом и настоял на полной уплате.

Много лет спустя, когда Людовик умер и был канонизирован, его верному Жоанвилю, который тогда был уже стариком, приснился сон.

"Во сне мне показалось, что я вижу короля перед моей часовней в Жуанвиле; и он был, так мне показалось, удивительно счастлив и радостен сердцем; и я тоже был рад сердцем, потому что видел его в моем замке. И я сказал ему: "Сир, когда вы уедете, я приготовлю для вас ночлег в моем доме в деревне Шевилон". И он ответил, улыбаясь, и сказал мне: "Сир де Жуанвиль, клянусь честью, которой я вам обязан, я не хочу так скоро уезжать отсюда". Когда я проснулся, я задумался; и мне показалось, что Богу и королю будет угодно, чтобы я устроил для него ночлег в моей часовне. И я поставил там алтарь в честь Бога и его самого, где всегда будут звучать песнопения в его честь. И я учредил вечный фонд для этого".

Годфрид Бульонский и Святой Людовик Французский показывают, что рыцарство вдохновляется серьезными и религиозными мотивами. Через сто лет после Людовика Святого мы переходим к знаменитой хронике о людях, чья рыцарская жизнь не имеет таких религиозных и, возможно, таких серьезных целей, по крайней мере, в том виде, в каком они изложены этим восхитительным летописцем. Его, конечно же, зовут сэр Джон Фруассар, а его главный труд вышел под названием *"Хроники Англии, Франции, Испании и прилегающих стран"*. Она охватывает период от правления Эдуарда II до коронации Генриха IV Английского. Разве не все мы знаем его книгу как ту, что радует и молодость, и возраст?

Однако давайте откроем ее всерьез и прежде всего обратим внимание на Предисловие, начальная фраза которого задает тон всему произведению: "*Чтобы великие чудеса и богатые подвиги, совершенные в великих войнах между Англией и Францией и соседними королевствами, были достойно записаны и известны в настоящем и грядущем времени, я намерен упорядочить и изложить их в прозе, согласно достоверным сведениям, полученным мною от доблестных рыцарей, оруженосцев и маршалов, которые по праву должны быть исследователями и репортерами в таких делах*"[687].

"Чудеса" и "ратные дела" - вскоре он использует эквивалентную фразу *belles aventures*. С восхитительной болтливостью, но никогда не отступая от своей точки зрения, добрый сэр Джон повторяет и расширяет ее, приступая к своей работе, в которой, "чтобы ободрить все доблестные сердца и показать им достойные примеры", он предлагает "указать и рассказать о каждом приключении, начиная с рождения благородного короля Эдуарда (III.) Английского, который так мощно царствовал, и который был вовлечен в так много битв и опасных приключений и других подвигов и великой доблести, начиная с года милости 1326, когда он был коронован в Англии."

Разумеется, Фруассар говорит, что поводом для этих войн послужило стремление короля Эдуарда вернуть свое наследство во Франции, которое двенадцать пэров и баронов этого королевства присудили лорду Филиппу Валуа, от которого оно перешло к его сыну, королю Карлу. Это предприятие стало той нитью, на которой повисла столетняя череда рыцарских и романтических подвигов, которые, впрочем, привели к опустошению прекрасного королевства Франция. Однако полного раскрытия этих событий еще не было; Фруассар начинает с рассказа о бедах, навлеченных на королеву Изабеллу и английскую знать властной дерзостью сэра Хью Спенсера, фаворита ее мужа Эдуарда II.

Королева тайно покинула Англию, чтобы обратиться за помощью в Париж к своему брату королю Карлу, чтобы восстановить свои права против выскочки и своего слабого мужа. Король Карл принял ее милостиво, как великий лорд должен принимать великую даму, и богато обеспечил ее и ее маленького сына Эдуарда. Затем он посоветовался с "великими лордами и баронами своего королевства", и их совет заключался в том, чтобы разрешить ей нанять помощь в своем королевстве, а самому оставаться в неведении относительно этого дела. Об этом слышит сэр Хью, и его золото занято этими советчиками, так что двор становится холодным местом для самоизгнанной королевы. В беде она отправляется в путь и, как ей советуют, обращается за помощью к великому графу Хайно, который в то время находился в Валансьене. Но не успевает королева добраться до этого города, как навстречу ей выезжает молодой брат графа, сэр Джон, лорд Бомон, горящий желанием помочь попавшей в беду великой даме, "будучи в то время совсем юным и жаждущим славы, как рыцарь-отступник". Вечером он добрался до дома сэра Юстаса д'Амбретикура, где поселилась королева. Она изложила свои горестные жалобы, на что сэр Джон был поражен до слез и сказал: "Леди, видите здесь вашего рыцаря, который не преминет умереть за вас, хотя все остальные должны вас покинуть; поэтому я сделаю все, что в моих силах, чтобы провести вас и вашего сына и восстановить ваше звание в Англии, милостью Божьей и помощью ваших друзей в тех краях; и я, и все, на кого я могу повлиять, рискнем своими жизнями в приключении ради вас".

Разве это не рыцарское начало? И вот хроника продолжается. Король Эдуард III коронуется, женится на леди Филиппе, дочери графа Гайно, а затем посылает вызов Филиппу, королю Франции, за то, что тот не уступил ему свое законное наследство, и это после того, как тот же Эдуард, будучи герцогом Аквитанским, оказал королю Филиппу дань уважения за это великое герцогство.

Итак, вызов короля Эдуарда и других лордов был передан королю Франции, после чего первый дерзкий набег совершает самый рыцарственный представитель первого поколения войны, сэр Уолтер Мэнни, молодой хайнолтер, оставшийся в обозе королевы Филиппы. Война ведется путем набегов и дерзких поступков, причем крупные армии королей Англии и Франции благоразумно воздерживаются от сражений, которые могли бы помешать военному веселью. Все это прекрасно, бессмысленно и авантюрно, и выполнено в духе рыцарства,

которое любит сражаться, ищет чести и приключений, не теряя надежды на грабеж и награду. Есть и дамы, которых нужно спасать и защищать.

Одной из них была львиное сердце графини Монфорт, которая вместе со своим мужем стала обладательницей спорного герцогства Бретань. Граф Монфор оказал почтение английскому королю, а соперник, Карл Блуаский, обратился за помощью к Франции. Он пришел с войском, Монфор был схвачен и умер в тюрьме; герцогиня осталась вести войну. Наконец, ее закрыли и осадили в Эннебоне на побережье; мещане отступали, рыцари были обескуражены; эмиссары лорда Карла действовали среди них. Его союзник, лорд Льюис Испанский, и сэр Эрве де Леон возглавили осаждающих. У сэра Эрве был дядя, епископ, сэр Ги де Леон, который был на стороне графини Монфор. Племянник склонил дядю на свою сторону во время переговоров за стенами, и тот взял на себя задачу убедить лордов Бретани, которые были с графиней, отказаться от, казалось бы, безнадежной борьбы. Вернувшись в город, епископ красноречиво выступил против интересов графини и пообещал лордам бесплатное помилование, если они сдадут город. Теперь послушайте Фруассара, как он рассказывает эту историю:

"Графиня сильно подозревала, что происходит, и просила лордов Бретани, ради Бога, чтобы они не сомневались, что она получит помощь еще до истечения трех дней. Но епископ говорил так красноречиво и приводил такие веские аргументы, что лорды были в напряжении всю ту ночь. На следующий день он продолжил эту тему и преуспел настолько, что склонил их к своему мнению, или почти склонил; дошло до того, что сэр Эрве де Леон приблизился к городу, чтобы овладеть им с их добровольного согласия, когда графиня, глядя из окна замка на море, радостно воскликнула: "Я вижу приближение помощи, которую я так долго ожидала и желала". Она повторила это дважды, и жители города сбегались на валы и к окнам замка и увидели многочисленный флот из больших и малых судов, хорошо убранных, которые изо всех сил плыли к Хеннебону. Они справедливо решили, что это, должно быть, флот из Англии, так долго задержанный в море бурями и встречными ветрами.

"Когда губернатор Гингама, сэр Ив де Тресикиди, сэр Галеран де Ландреман и другие рыцари увидели, что к ним прибывает помощь, они сказали епископу, что он может прервать свою конференцию, ибо теперь они не склонны следовать его советам. Епископ, сэр Ги де Леон, ответил: "Милорды, тогда нам следует разойтись, ибо я пойду к тому, кто кажется мне наиболее правым". После этого он послал свой вызов даме и всем ее приближенным и покинул город, чтобы сообщить сэру Эрве де Леону, как обстоят дела. Сэр Эрве был сильно раздосадован этим и немедленно приказал поставить самую большую машину, которая была в армии, как можно ближе к замку, строго приказав, чтобы она не прекращала работать ни днем, ни ночью. Затем он представил своего дядю лорду Льюису Испанскому и лорду Карлу Блуа, которые приняли его очень любезно. Графиня тем временем подготовила и завесила гобеленами залы и покои, чтобы в них могли прекрасно разместиться лорды и бароны Англии, которых она предвидела, и выслала им навстречу знатную компанию. Когда они высадились на берег, она сама пошла приветствовать их, почтительно поблагодарив каждого рыцаря и оруженосца, и повела их в город и замок, чтобы они могли удобно расположиться: на следующий день она устроила для них великолепное развлечение. Всю ту ночь и весь следующий день большая машина не переставала бросать камни в город.

"После развлечения сэр Уолтер Мэнни, который был капитаном англичан, поинтересовался у графини состоянием города и вражеской армии. Выглянув из окна, он сказал, что ему очень хочется уничтожить ту большую машину, которая была установлена так близко, и сильно досадовал на них, если бы кто-нибудь помог ему. Сэр Ив де Тресикиди ответил, что не подведет его в этой первой экспедиции; то же самое сделал и лорд Ландреман. Они

отправились вооружаться, а затем спокойно вышли из одних ворот, взяв с собой триста лучников, которые так метко стреляли, что охранявшие машину бежали, а вооруженные люди, следовавшие за лучниками, набросились на них, перебили большую часть, разбили и разрубили на части эту большую машину. Затем они ворвались в палатки и хижины, подожгли их, убили и ранили множество врагов, прежде чем армия пришла в движение. После этого они красиво отступили. Когда враги были подняты на ноги и вооружены, они поскакали за ними галопом, как сумасшедшие.

Сэр Уолтер Мэнни, увидев это, воскликнул: "Пусть меня никогда не обнимет моя госпожа и дорогой друг, если я войду в замок или крепость прежде, чем укокошу одного из этих галоперов". Затем он повернулся и направил свое копье в сторону врага, как и два брата Ланде-Галле, ле Азе де Брабант, сэр Ив де Трезикиди, сэр Галеран де Ландреман и многие другие, и оплевал первых коней. Многие ноги были заставлены бить по воздуху. Некоторые из их собственной партии также были лишены лошадей. Конфликт стал очень серьезным, так как из лагеря постоянно прибывали подкрепления, и англичане были вынуждены отступить к замку, что они и делали в полном порядке, пока не подошли к крепостному рву; там рыцари заняли оборону, пока все их люди не были благополучно возвращены. Можно было наблюдать множество блестящих действий, захватов и спасений. Те жители города, которые не были в отряде, уничтожавшем большую машину, вышли вперед и, расположившись на берегу рва, так хорошо использовали свои луки, что заставили врага отступить, убив много людей и лошадей. Начальники армии, поняв, что им досталось больше всех, и что они теряют людей без всякой пользы, дали сигнал к отступлению и заставили своих людей уйти в лагерь. Как только они ушли, горожане снова вошли в лагерь и разошлись каждый по своим комнатам. Навстречу им из замка спустилась графиня Монфорт и с самым веселым видом расцеловала сэра Уолтера Мэнни и всех его спутников, одного за другим, как благородная и доблестная дама".

Так гениальный летописец продолжает свою долгую восхитительную прогулку. Через некоторое время главные бойцы сходятся. Сражаются Кресси и Пуатье. Черный принц, этот крайний представитель рыцарского рода, заполняет страницу. Место сэра Уолтера Манни занимает более крупная фигура сэра Джона Чандоса, а с другой стороны - обычно несчастный, но непобедимый Бертран дю Гесклен. Фруассар проявляет себя с лучшей стороны, когда рассказывает о великой экспедиции Черного принца, чтобы вернуть жестокого дона Педро Кастильского на трон, с которого его изгнал живописный брат-бастард Генрих, имевший более низкий титул, но лучшее право в силу того, что он был пригоден для правления.

Вся эта экспедиция была, как мы видим у Фруассара, не политикой и не войной, а рыцарством. Какой интерес был у Англии, Эдуарда III или принца Уэльского к дону Педро? Никакого. Он был жестоким тираном, изгнанным по праву. Принц Уэльский вернул бы его на трон в интересах королевской легитимности, а также потому, что перед ним открывались блестящие возможности для славы и грабежа: о последнем Черный принц думал меньше, чем о вольных ротах, вступивших под его знамена, и меньше, чем о своих собственных хищных рыцарях.

Итак, в составе трех дивизий, возглавляемых самыми знаменитыми рыцарями и в некотором роде генералами сэра Джона Чандоса, войско проходит через Наваррское королевство и пересекает Пиренеи. Далее начинается череда подвигов. Сэр Томас Фелтон с компанией отправляется в путь, чтобы осмелить и побить бородой кастильскую армию, и после захватывающих рыцарских подвигов все они попадают в плен или погибают. Принц сильно

раздосадован этим, но продолжает идти вперед, радуясь часто высказываемой мысли, что бастард Генриха - смелый и выносливый рыцарь и идет вперед, чтобы дать бой.

И это было правдой. Один из советников Генриха объясняет ему, как легко зажать Черного принца в дефиле и заставить его отступить с голодом. Погибните от этой мысли! "Клянусь душой моего отца, - отвечает король Генрих, - у меня такое желание увидеть этого принца и помериться с ним силами, что мы никогда не расстанемся без битвы".

Так состоялась ненужная и безрезультатная битва при Наваретте. Дон Педро, жестокий законный король, был посвящен в рыцари принцем Уэльским вместе с другими перед битвой. Испытанное непоколебимое рыцарство Англии и Аквитании победило, хотя во главе одной из частей войска короля Генриха стоял дю Гесклен. Этот рыцарь был взят в плен; его звезда как-то сразу померкла перед более устойчивой фортуной сэра Джона Чандоса, который во второй раз стал похитителем дю Гесклена. Король Генрих, после доблестной борьбы, спасся. Дон Педро был вновь посажен на свой трон, а с Черным принцем и его армией сыграл нечестно в вопросе оплаты. Вся экспедиция повернула назад через Пиренеи. А вскоре после этого Генрих воспрянул духом, и запоздало освободившийся дю Гесклен снова поспешил ему на помощь. На этот раз не было ни Черного принца, ни сэра Джона Чандоса; дон Педро был побежден и убит, а Генрих наконец-то прочно занял свой трон.

Могло ли быть что-то более рыцарское, более бесцельное и более лишенное результата? Это прекрасная история; каждый должен освежить в памяти свои детские воспоминания о ней, прочитав восхитительные страницы Фруассара. И пусть он также прочтет хотя бы последующую историю о гибели сэра Джона Чандоса в рыцарском поединке; он, действительно мудрый и великий лидер, погибает из-за своего личного необдуманного рыцарства! Это прекрасная история о конце жизни старого и могучего рыцаря, самого цветка рыцарства, как его называли.

Так развиваются события в этих хрониках. Все очаровательно, интересно и живописно; очаровательно и для рыцарей: завоевывается великая слава, выплачиваются жирные выкупы, чтобы вернуть рыцарские судьбы. Время от времени - слишком часто, увы! И единственная жалость во всем этом - какой-нибудь храбрый рыцарь имеет несчастье потерять свою жизнь! То есть жаль только с точки зрения доброго сэра Джона. Но в этой картине рыцарской действительности мы видим и другие ужасы: мы видим, как король Эдуард грабит, опустошает, разрушает Францию;^[688] мы видим ужасный результат всеобщего разорения в восстании подлых, несчастных крестьян, жакерии; затем в беспорядочной резне и грабежах Свободных компаний, которым уже не хватало королевских денег; и затем мы видим жестокое предательство во многих инцидентах, совершенных таким цветком рыцарства, как дю Гесклен.^[689] Действительно, все ужасы непрекращающейся войны повсюду, и нет более страшного ужаса во всей истории, чем кровавое взятие Лиможа под командованием этого идеального рыцаря, Черного Принца, который сам страдает от болезни, и его несут в санях через пролом в стенах в город, и там он отдыхает, успокаивая свою жестокую душу, в то время как его люди бегают туда-сюда, "убивая мужчин, женщин и детей согласно их приказам"^[690].

Но когда король Эдуард состарился, а принц Уэльский умирал от болезней, французы и их партизаны собрались с духом и оттеснили англичан, успешно захватывая и репрессировав их. Дю Гесклен стал констеблем Франции, и не осталось ни одного английского вождя, который бы ему соответствовал. Начиная с этого второго периода войны, резня и грабежи становятся все более ожесточенными, все более ужасными и все менее облегченными. Тон всего происходящего огрубляется, а сам добрый летописец часто негодует по поводу

бессмысленных разрушений и ужасающих разорений. Все не так, как в начале истории, которая была такой увлекательной, такой рыцарской и почти такой же чисто авантюрной, как артурианские романы, только в ней было меньше любви к дамам и тревожная нехватка лесов, полных опасностей, и заколдованных замков. Именно тогда читателю приходилось то и дело напоминать себе, что Фруассар - не роман и не легенда, а современная хроника; и что, несмотря на повышенные краски и расширенные (если не выдуманные) диалоги, его повествование относится не к воображаемой или выдуманной стороне рыцарства, а к его реальности[691].

Картины Фруассара, изображающие разврат и опустошение, вызванные войнами Англии и Франции, раскрывают несчастную действительность, в которой рыцарство могло двигаться и иметь свое существование. И рыцари были частью жестокости, предательства и похоти. Кроме того, у Фруассара можно отметить некоторую мелкость, опустошенность рыцарского духа. Один из этапов этого - расширение форм и церемоний, в то время как жизнь уходила, - как, например, в гипертрофированной геральдике и в пышности поздних турниров, где так заботились о том, чтобы не нанести травм сражающимся. Более тонкая фаза опустошения рыцарства заключалась в его дороговизне и чрезмерном росте фантазии и абсолютной романтики, о чем будет достаточно сказано в следующей главе.

ГЛАВА XXIII

РОМАНТИЧЕСКОЕ РЫЦАРСТВО И ПРИДВОРНАЯ ЛЮБОВЬ

От Роланда до Тристана и Ланселота

Пример Годфрида Бульонского показал, как легко перейти от рыцарства в истории к рыцарству в легенде и романе: легенда - из фактов, из которых она создает историю, обрамленную в картину времени; роман - неисторического происхождения, заимствуя, придумывая, воображая в соответствии со вкусом публики и способностями трувера. Безграничная средневековая литература поэтических легенд и романтических вымыслов прокладывает пути рыцарства. Наше внимание может быть ограничено старофранцузским языком, источником, из которого не переставали черпать немецкая, английская и итальянская литературы. Можно выделить три ветви: *chansons de geste*, *romans d'aventure* и артурианские романы. Сюжеты этих трех произведений различны, так же как и тон и манера обращения. Тем не менее, они не остались без влияния друг друга; например, жесткий феодальный дух *chansons de geste* стал соприкасаться со вкусами, которые сформировали две другие группы, и даже произошло заимствование темы. Это естественно, поскольку периоды их создания совпадали, и, несомненно, их аудитория была отчасти одной и той же.

Шансоны де гест (*gesta* == деяния) были эпическими повествованиями с историческими фактами в качестве сюжетов и обычно состояли из десятисложных ассонансных или (позднее) рифмованных двестишней, так называемых *laisses*, с одним и тем же конечным ассонансом или рифмой, распространяющимся на дюжину или более строк. Они рассказывали о деяниях Карла Великого и его баронов или о вражде баронов между собой, особенно в период после смерти императора. Тема могла быть национальной, например,

война с сарацинами в Испании; или более провинциальной, феодальной во всех смыслах этого слова.[692] Мы не будем обсуждать, как эти поэмы развивались в последующих поколениях, и сколько тевтонского духа они вложили в романские формы стиха. Их сочиняли труверы или жонглеры. *Роланд* - самая ранняя из них, и в сохранившемся виде она относится к последней половине XI века. Один или два других почти столь же ранние; но подавляющее большинство, как мы их знаем, являются творениями или, скорее, *переделками* двенадцатого и тринадцатого веков.

Эти *шансоны* представляют феодальную систему в эпическом действии. Они воспевают его добродетели и ужасы. Герои называются баронами (*ber*), а также шевалье;[693] *вассалитет* и доблесть (*проессе*) тесно связаны; *Роланд* говорит о *вассалитете* Карла *Ле Бера* (Карла Великого). Встречаются и рыцарские обычаи:[694] барон начинает как *enfant* и совершает свои юношеские подвиги (*enfances*); затем его обхватывают мужским мечом и дают ему удар, который называет его *шевалье*. Естественно, рыцарство в *шансоне* скорее феодальное, чем романтическое. Это рыцарство, иногда ведущее крестовый поход против "фелуна пайена", иногда - войну против императоров или соперников; всегда жестокое, но сражающееся за цель, а не ради чистого приключения или любви к даме. Мотивы поступков вполне осязаемы, а в сказках отражены реальные ситуации и условия. В них рассказывается о том, что рыцари (шевалье и бароны) делали на самом деле, хотя, конечно, конкретные происшествия могут и не соответствовать истории. Естественно, они относятся ко времени их создания. Например, "*Роланд*" пылает крестоносным гневом XI века - новым пылом, а не страстным воспоминанием о старой неясной катастрофе Ронсесваллеса. Она не относится ко времени великого императора. Ведь при жизни Карла Великого не было ни "прекрасной Франции", ни тех чувств, которые в ней заложены; не было и резко разграниченного феодального христианства, противопоставленного миру "фелунов-пайенов" - тех лживых пайнимов, которым не должен доверять ни один христианский барон. Вся поэма крутится вокруг измены, замышляемой отступником из числа подлых неверных.

В этой грубой поэме, несущей в себе благороднейший дух *chansons de geste*, душа феодального рыцарства поднимается на вершину верной расплаты за чрезмерную храбрость. Нота битвы передана словами Роланда, когда Оливер описывает массы *paynim*, окружающие этот доблестный арьергард.

Оливер сказал: "Сэр, товарищ, я думаю, нам предстоит сражение с этими сарацинами".

Роланд отвечает: "Дай Бог! Здесь мы должны держаться за нашего короля. Человек должен страдать за своего господина, терпеть жару и холод, пусть он лишится волос и кожи. Пусть каждый бьется изо всех сил, чтобы о нас не пели злых песен. Пайнимы неправы, христиане правы!"[695]

Затем следует благоразумная просьба Оливера и роковой отказ Роланда трубить в рог и отзывать Карла и его войска: "Прошу Бога и Его святых ангелов, чтобы Франция не была так опозорена через меня; лучше смерть, чем такое бесчестье. Чем сильнее мы будем бить, тем больше император будет нас любить". Оливер тоже может быть упрямым; когда бой близится к концу, он клянется, что Роланд никогда не женится на его сестре Ауде, если, побитый, он подаст сигнал в рог[696].

Воинство пайнимов разбито и разорвано, но почти все франки пали. Роланд смотрит на горы и равнину. Среди франков он видит множество мертвых, и оплакивает их, как высокородный рыцарь (*chevaliers gentils*). "Сеньоры бароны, да сжалится над вами Бог, дарует рай вашим душам и даст им упокоиться на святых цветах! Лучших вассалов я никогда не видел; долгие годы вы служили мне и завоевывали широкие страны для Карла - император взрастил вас

для плохого конца! Земля Франции, милая земля, сегодня лишенная баронов высокого ранга! Бароны Франции! Я вижу, как вы умираете. Я не могу ни спасти, ни защитить вас! Да поможет вам Бог, который никогда не лжет! Оливер, брат, тебя я не должен подвести. Я умру от горя, если никто не убьет меня! Сэр, товарищ, давайте ударим снова"[697].

Роланд и Оливер остаются почти одни, и Оливер получает смертельный удар. Из последних сил он убивает своего убийцу, кричит о своем неповиновении и зовет Роланда на помощь. Он бьется вслепую, когда Роланд подходит и заглядывает ему в лицо; и тогда вы могли бы увидеть, как Роланд падает в обморок на своем коне, а Оливер ранен до смерти. "Он так сильно истекал кровью, что глаза его были затуманены, и он не мог узнать ни одного смертного. Встретив своего товарища, он нанес ему удар по шлему, который разрубил его на две части, хотя меч не коснулся головы. Тогда Роланд посмотрел на него и спросил тихо и негромко: - Господин товарищ, ты это хотел сказать? Это Роланд, который хорошо тебя любит. Ты не бросал мне вызов".

Оливер сказал: "Теперь я слышу, что ты говоришь; я не видел тебя; да увидит тебя Господь Бог! Я ударил тебя; прости меня за это".

Роланд ответил: "Я не пострадал. Я прощаю тебя здесь и перед Богом".

"При этих словах они склонились друг к другу и в такой любви расстались". Оливер чувствует приближение своей смерти; зрение и слух покидают его: он падает с коня и ложится на землю; он исповедует свои грехи, воздев обе руки к небу. Он молит Бога даровать ему рай, благословляет Карла и милую Францию, а также своего товарища Роланда. Растянувшись на земле, граф лежит мертвый[698].

Немного погодя, когда Роланд и крепкий архиепископ Турпин произнесли последнее обвинение, а пайнимы удалились, и архиепископ тоже лежит на земле, чуть дыша; тогда Роланд собирает тела пэров и несет их одно за другим, чтобы положить перед архиепископом для отпущения грехов. Он находит тело Оливера и, крепко прижав его к сердцу, кладет вместе с остальными перед архиепископом, чей предсмертный вздох благословляет и отпускает его соратников. И со слезами на глазах голос Роланда обрывается: "Милый товарищ, Оливер, сын доброго графа Ренье, владевшего Женевским маршем; ломать копья и пробивать щиты, и верно советовать добрым, и срамить и побеждать злодеев, ни в одной земле не было лучшего рыцаря."[699] Зная, что его смерть близка, Роланд пытается сломать свой большой меч, а затем ложится на него лицом к Испании; он поднимает перчатку к Богу в знак верности; Гавриил принимает его перчатку, а ангелы принимают его душу.

Это лучшее рыцарство в лучшей из *шансонов*: и мы видим, насколько оно близко к тому, что было лучшим в жизни. Когда поединок переходит к удару Оливера и помилованию Роланда, к последним подвигам Роланда в христианском товариществе и к его смерти, можно найти критические глаза, которые не набухают слезами. Героический пафос этой грубой поэмы велик, потому что качества, погибшие в Ронсесвалле, были столь благородны и рыцарственны.

Поэма переходит к мести императора сарацинам, затем к его возвращению в Экс и короткой великой сцене между ним и Ауде, обреченной Роланда:

"Где Роланд, вождь, который поклялся взять меня в жены?"

Шарль плачет и рвет свою белую бороду, отвечая: "Сестра, дорогой друг, ты спрашиваешь о мертвом человеке. Но я сделаю это для тебя - здесь Людовик, мой сын, который владеет Маршами....".

Ауде отвечает: "Странные слова! Не дай Бог и Его святые и ангелы, чтобы я жила после Роланда". И она падает замертво к ногам императора.

Как и подобает, поэма завершается судом над предателем Ганелоном. Его защита феодальна: он бросил вызов Роланду и всем его спутникам; его предательство было достойной мстью, а не изменой. Но его защитник терпит поражение, а самого Ганелона разрывают на части кони, а его родственников, заложенных в качестве заложников, вешают. Все это - феодализм, и по жестокости с ним может сравниться множество сцен из артурианских рыцарских романов, не всегда воспроизводимых в современных версиях.

Таким образом, *шансон де гест* - это зеркало нравов и обычаев феодального общества двенадцатого века. Феодальные добродетели налицо: верность своему сеньору, ортодоксальный крестоносный пыл, безграничная доблесть, правдолюбие. Есть и безмерная жестокость, и признанные феодальные пороки - жестокость, нечестивость и измена. Например, в "*Рауле де Камбрэ*" номинальный герой - это пароксизм свирепости и нечестивости. Все преступления доставляют ему удовольствие, когда он безжалостно идет по пути утверждения своих сеньориальных прав на фьеф, несправедливо пожалованный ему Людовиком, слабым сыном Карла Великого. Его соперник - Бернье, родной сын одного из законных наследников, против которого Рауль ведет яростную феодальную войну. Но Бернье - оруженосец и вассал Рауля, получивший от него рыцарское звание и связанный с чудовищем самыми крепкими феодальными узами. Он - образец рыцарства и всех феодальных добродетелей. В день своего посвящения в рыцари он умолял своего господина не вступать в эту падшую войну против его (Бернье) семьи. Тщетно. Война началась огнем и мечом. Бернье должен поддержать своего господина, говорит он: "Рауль, господин мой, хуже (*plu fel*) Иуды; он мой господин; он дал мне коня и одежду, мое оружие и золотые ткани. Я бы не отказался от него ради богатств Дамаска": и все воскликнули: "Бернье, ты прав"[700].

Но есть предел. Рауль свирепо растрчивает землю и совершает все беззакония. Он оскверняет аббатство Орины, ставит свою палатку посреди церкви, запрягает коня в паперть и устраивает постель перед алтарем. Мать Бернье находится там в качестве монахини; Рауль не поддается на ее уговоры и уговоры своего дяди. Тогда его ярость вновь вспыхивает из-за смерти двух его людей; он сжигает город и аббатство, и мать Бернье погибает вместе с другими монахинями в пламени.

Теперь чудовище пирует на месте опустошения - и это в Великий пост! После трапезы он играет в шахматы: входит Бернье. Рауль просит вина. Бернье берет кубок и, преклонив колени, подает ему. Рауль удивлен его появлением, но тут же повторяет свою клятву лишить наследства всю семью Бернье - его отца и дядей. Бернье заговаривает и упрекает Рауля в смерти матери: "Я не могу вернуть ее к жизни, но я могу помочь моему отцу, которого вы несправедливо преследуете войной. Я больше не ваш человек. Ваша жестокость освободила меня от моих обязанностей, и вы найдете меня на стороне моего отца и дядей, когда вы нападете на них". В ответ Рауль проламывает ему голову острием копья, но тут же просит прощения и странно унижается. Бернье отвечает, что между ними не будет мира, пока кровь, вытекшая из его головы, не вернется туда, откуда пришла. Однако в последней битве он все же пытается обратить Рауля вспять, прежде чем напасть на того, кто был его сеньором. И снова тщетно; Рауль падает под мечом Бернье. Вот две стороны картины -

чудовище сеньора и вассал, тщетно стремящийся быть верным: ситуация, совершенно трагическая с точки зрения феодального рыцарства.

Не следует думать, что огромный массив поэтического повествования мог оставаться абсолютно бескомпромиссным. Должны были появиться и другие мотивы: любовь к женщине, которая в *"Роланде"* является единственной яркой вспышкой. Дамы в *шансоне* не скромничают и часто делают первые шаги. Такая естественная похотливая любовь не романтична, это не *l'amour courtois*, и брак - ее очевидный конец. *Шансоны* также имеют тенденцию становиться авантурными и наполняться романтическими эпизодами. Интересный пример тому - *"Рено де Монтобон"*, где Рено и его трем братьям помогает чародей Маугис в борьбе с преследующей их ненавистью Карла Великого, а чудесный конь Баярд - увлекательная личность. Эта разнообразная и романтическая сказка долгое время была на слуху у многих народов. В несколько более позднем *"Юоне из Бордо"* мы наконец-то оказываемся в сказочной стране - Верилия при дворе Оберона - его первое известное появление в литературе.^[701] Таким образом, *шансоны* тяготеют к тону и нраву *приключенческих романов*.

В последних есть придворная любовь и чисто авантурные мотивы артурианских романов, с которыми люди, создавшие их, вероятно, были знакомы, как и *жонглеры*, переделавшие некоторые из *chansons de geste* в соответствии с более придворным вкусом. Из так называемых *романсов d'aventure* можно взять за образец *"Бланкандрин"*, *"Амадас"* или *"Фламенку"*; или, если угодно, *"Флор и Бланшефлер"* и *"Аукассин и Николетт"*, эти две вечные сказки о влюбленных.^[702] Придворная любовь и рыцарские авантюры - вот темы этих *романсов*, так иллюстрирующих благородное французское общество тринадцатого века. Они отличаются от артурианских романов тем, что имеют не только бретонское происхождение, а их герои и героини порой более легко представимы исторически, чем рыцари и дамы Круглого стола. Но они никогда не приближались к всеобщей популярности артурианского цикла.

Разумеется, в двенадцатом веке, как и в двадцатом, вкусы в чтении (или, скорее, в слушании) разошлись. Невозможно читать старинные *chansons de geste*, в которых главной темой является бой, а не любовь, и не чувствовать, что аудитория, перед которой они распевались, была преимущественно мужской. Невозможно не почувствовать, что с романами в стихах и прозе, которые составляют огромную массу литературы, расплывчато названную артурианской, дело обстоит иначе. Эти две огромные группы, *chansons de geste* и артурианские романсы, пересекаются хронологически и географически. Хотя *шансоны* появились несколько раньше, артурианские истории расцвели еще до того, как *шансоны* достигли своего расцвета; и те и другие были в моде в центральной и северной Франции. Но артурианские истории нашли приют в Англии, Германии, Италии и других странах. На самом деле их ранние стадии едва ли связаны с реальной местностью: их нравы и интересы не были укоренены в особых традициях какого-либо определенного места.

Тон и темы этих романов указывают на то, что их аудитория была в основном женской, а авторство, возможно, женским. Несомненно, за редким исключением, сочиняли и декламировали их мужчины. Но на авторов-мужчин влиял вкус, благосклонность и покровительство, а также сочувственный интерес дам. Среди первых известных композиторов этих "бретонских" песен была женщина, Мари де Франс, как ее называют, жившая в Англии в эпоху правления Генриха II (1154-1189). Ее младшим современником был легкомысленный трувер Кретьен де Труа, о жизни которого доподлинно известно немного. Но мы знаем, что сюжет его знаменитого романа о Ланселоте, названного *Конт де ла Шартрез*, был подсказан ему (около 1170 года) графиней Марией де Шампань,

дочерью Людовика VII. Несомненно, он писал в угоду вкусу этой царственной особы, чья королева-мать, Элеонора Аквитанская, также была покровительницей этой придворной поэзии.

Вот примеры, доказывающие женское влияние на создание этих романов. А развитие этого великого артурианского цикла представляет собой, *как нельзя лучше*, вхождение женского начала в рыцарскую литературу. Мужчины любят так же, как и женщины, но эта тема занимает их меньше, и они меньше говорят о ней. Точно так же мужчины ценят вежливость, но на самом деле именно женское влияние смягчает манеры. И если мужское воображение может быть привлечено тем, что причудливо и романтично, то женщины отдаются его очарованию.

Конечно, происхождение или *происхождение* этих романсов было иным, чем у *шансон де гест*. Он был бретонским, валлийским, *вальгишским* (старонемецкое слово, обозначающее то же самое), то есть *иностранным*. На самом деле зачатки этих историй красиво приплыли из *вайс-нихт-во*, которое в двенадцатом веке уже было скрыто в облаках. Когда упоминаются названия известных местностей, они имеют туманный смысл. Артурианская география более неуловима, чем гомеровская.

В двенадцатом и тринадцатом веках эти истории обрели форму стихотворных и прозаических сочинений, в которых они существуют до сих пор. Иногда известно имя поэта, например, Кретьен де Труа; но источник, из которого он черпал, сомнителен. Возможно, это был бретонец, а Артус когда-то в Британии сражался с саксами, как-никак. Но рост, развитие, дальнейшая композиция *бретонского материала* - преимущественно французские. Во Франции он растет; из Франции он переходит через Рейн, через Альпы, а затем возвращается к тому, что, возможно, было его старым домом через Британский канал. С такой же легкостью на крыльях всеобщего человеческого интереса он преодолевает Пиренеи. Он пересек бы океан, если бы был открыт Новый Свет.

Далеко не всегда мы стремимся вступить в бездонное болото критических дискуссий об источнике и истории артурианских романов. Можно сделать два-три общих и, вероятно, довольно неверных утверждения. Мари де Франс, вскоре после середины двенадцатого века, написала несколько коротких повествовательных поэм о рыцарских нравах и романтической любви, которые как бы касаются подола артуровского плаща. Кретьен де Труа между 1160 и 1175 годами сочинил своего *Тристана* (история, изначально не имевшая никакого отношения к Артуру), затем *Эрека* (Герайнта), затем *Клигеза*, затем (незаконченного) *Ланселота* или *Конте де ла Шарретт*, затем *Ивена* или *Шевалье со львом*, и, наконец, *Персеваля* или *Конте дю Грааль*. Сколько материала для этих поэм пришло из Бретани или косвенно из Великобритании? Это большой нерешенный вопрос! Другой вопрос - отношение поэм Кретьена к последующим артурианским романам в стихах и прозе. И, пожалуй, самым спорным из всех является вопрос об авторстве (Беруль? Робер де Борон? Вальтер Мапес?) всей этой массы артурианской старофранцузской литературы, которая не была произведением Кретьена. Без пространных *пролегомен* было бы бесплодно пытаться упорядочить и назвать эти сочинения. Артурианской тематикой занимались выдающиеся немецкие поэты - Генрих фон Вельдеке, Гартман фон Ауэ, Готфрид фон Штрассбург, Вольфрам фон Эшенбах, - и иногда лучшие из существующих версий принадлежат именно им; например, "*Парцифаль*" Вольфрама и "*Тристан*" Готфрида. И снова возникает проблема соотношения этих немецких версий с их французскими оригиналами.

О рыцарстве этих романов можно судить по стихам Кретьена и отрывкам старофранцузской прозы (предположительно начала XIII века), к которым приложимо имя Робера де Борона или

Вальтера Мапса. В своих "*Клиже*" Кретьен перечисляет рыцарские достоинства и, говоря с естественной точки зрения *жонглера*, ставит во главе их *largesce* (щедрость). Это, говорит он, делает человека *пройдохой* больше, чем *hautesce* (высокое положение), или *corteisie*, или *savoirs*, или *jantillesce* (благородное происхождение), или *chevalerie*, или *hardemanz* (твердость), или *seignorie*, или *biautez* (красота)[703].

Таковы рыцарские добродетели, которые, однако, достигают своей полноты только с помощью того, что делает совершенным артуровского рыцаря, - высокой любви к дамам, о которой мы вскоре поговорим. А пока обратимся от Кретьена к более широкой картине старофранцузской прозы и отметим начало *Артуса*, как его там называют. Родословная королевского мальчика остается романтически нераскрытой до того момента, когда его объявляют королем. Именно тогда он получает всевозможные богатства от владык своего королевства. Он ничего не оставляет себе, но наводит справки о характере и обстоятельствах своих будущих рыцарей и распределяет все между ними в соответствии с их достоинствами. Это и есть добродетель *largesce*.

Теперь наступает церемония посвящения в рыцари, а затем и наделения его, так сказать, высшим рыцарством королевства. Архиепископ, как рассказывается, "кулаком (сделал) Арту шевалье, и в тот же день Артус был в соборе до самого утра". Затем следует церемония присяги на верность ему; но Артур еще не взял свой меч. Когда он собирается на мессу, архиепископ говорит ему: "Allez querre (ищите) l'espee et la jostise dont vos devez defendre Sainte Eglise et la crestante sauver."

"Lors alla la procession au perron, et la demanda li arcevesques a Artu, se il est tiels que il osast jurer et creanter Dieu et madame Sainte Marie et a tous Sains et toutes Saintes, Sainte Eglise a sauver et a maintenir, et a tous povres homes et toutes povres femmes pais et loiaute tenir, et conseiller tous desconseillies, et avoier (guide) tous desvoies (erring), et maintenir toutes droitures et droite justice a tenir, si alast avant et preist l'espee dont nostre sire avoit fait de lui election. Et Artus plora et dist: "Ensi voirement com Dieus est sire de toutes les choses, me donit-il force et povoir de ce maintenir que vous avez dit.

"Il fu a genols et prit l'espee a jointes mains et la leva de l'enclume (anvil) ausi voirement come se ele ne tenist a riens; et lors, l'espee toute droite, l'enmenerent a l'autel et la mist sus; et lors il le pristrent et sacrerent et l'enoindrent, et li firent toutes iceles choses que l'en doit faire a roi."[704]

Все это - хорошее рыцарство, а также настоящий феодализм. Есть в этих романах и другие примеры подлинного феодализма. Такова сцена между добрым рыцарем Фариеном и плохим королем Клодасом, когда первый отказывается от верности последнему (*je declare renoncer a vostre fief*), а затем объявляет себя врагом Клодаса и требует права сражаться с ним или убить его, поскольку Клодас не скрепил с ним верность[705].

Пожалуй, нет ничего прекраснее во всех этих романах, чем история юного Ланселота, воспитанного нежной заботой Владычицы Озера. Его воспитание дополняют гениальные инстинкты его натуры, и в результате он становится зеркалом всех рыцарских качеств. Он благороден, он правдив, он совершенен в храбрости, в учтивости, в скромности - Леди передала заветы этих добродетелей его готовому духу.[706] Нет ни одной рыцарской добродетели, которая не была бы совершенна в этом несравненном юноше, когда он отправляется ко двору Артура, чтобы принять рыцарство и показать себя несравненным рыцарем и совершенным любовником. В этой старофранцузской прозе его карьера

изложена наиболее полно и, так сказать, правильно. Можно остановиться на одном или двух моментах.

Ланселот - не совсем рыцарь Артура. Изначально он не был обязан ему верностью; и он избегал получать свой меч от короля, чтобы получить его от Гвиневеры, как он и сделал. Таким образом, Ланселот с самого начала был рыцарем Гвиневеры, как впоследствии и ее возлюбленным. Следовательно, его отношения с ней не нарушали его верности Артуру.

И снова можно заметить, что абсолютный характер любви и верности Ланселота к Гвиневере параллелен дружбе с ним верховного принца Галахаута. В этом есть та же логика *précieuse*; она абсолютна. Ни один поступок или мысль Галахота не нарушает ни малейшего требования дружбы; и наоборот, этот чудесный принц не оставляет без ответа ни одного поступка, каким бы крайним он ни был, который мог бы осуществить логику этой абсолютной единоклюнной преданности. В конце концов он умирает от мысли, что Ланселот мертв, так же как тот не смог бы пережить смерть Гвиневеры. Несмотря на красоту преданности Галахота, ее логика и благородство едва ли пульсируют мужской кровью. Она не заставит наши глаза набухнуть человеческими слезами, как слепой удар и правдивые слова, прозвучавшие между Оливером и Роландом в Ронсесвале[707].

Рыцарство - институт и весь рыцарский характер - зародилось в грубом и реальном виде и развилось до придворных идеализаций. Точно так же и рыцарская добродетель, любовь к женщине, демонстрирует параллельную эволюцию, являясь частью рыцарского целого. Начавшись с природных качеств, она развивается в романтическом, логическом, фантастическом, даже мистическом направлении.

Феодальная жизнь в ранние средневековые века не способствовала нежным чувствам между обрученными или женатыми парами. Главной целью каждого землевладельца было силой или политикой обеспечить собственную безопасность и увеличить число своих прислужников и владений. Готовым средством для этого был брак с землями и крепостными в надежном лице дочери или вдовы другого барона. Браку предшествовали скудные ухаживания, и маловероятно, что между грубым мужем и вспыльчивой женой возникнет любовь. Такие условия, будь то в Лангедоке, Аквитании или Шампани, делали вероятным то, что высоколобые мужчины и женщины удовлетворяли свои любовные желания вне брачных уз. По этим причинам, в частности, провансальская и старофранцузская литература, которая была средой развития любовных чувств, обычно не заботилась о том, чтобы привести влюбленных к алтарю.

В литературе, как и в жизни, брак обычно является целью блаженства и тишины для любовной песни и любовного романа: достижение этой цели подавляет фиктивные элементы страха и надежды. Целые классы средневековой поэзии, такие как *aube* (рассвет) и *pastorelle*, не думали о браке. Первый жанр провансальской и старофранцузской, а также старонемецкой поэзии представляет собой лирический диалог, в котором чувства любовника и любовницы становятся все нежнее с приближением завистливого рассвета.[708] Второй - это песня о веселой встрече какого-нибудь клерка или кавалера с насмешливой или покладистой пастушкой. Однако следует остерегаться говорить слишком категорично. Ведь в средневековой любовной литературе брак ожидается или исключается в зависимости от обстоятельств, и есть примеры романтической любви, когда влюбленные получают благословение священника в начале своих приключений. Но собирается ли влюбленный жениться на своей даме, женился ли он на ней, или она всего лишь его подруга, - все это случайность, зависящая от традиционного или придуманного сюжета истории[709].

Как и все другие периоды, которые были сформулированы в литературе, и те, которые не были, насколько можно догадаться, - Средние века переживали и выражали обычные способы любви. Нам нет нужды задерживаться на них. Ведь они были включены как элементы в те интересные формы романтической любви, которые были представлены в лирике трубадуров и их более или менее сознательных подражателей, а также в романтических повествованиях о рыцарстве. В этой литературе нашли отражение средневековые чувства и любовная страсть. Ее идеалы черпали вдохновение в христианстве, а многие идеи - в античности. Более того, в ее развитии, наконец, встретились два течения. Одно возникло из моды Лангедока и придворных центров севера, другое - из фантазии и страсти, составлявших *матёру Бретань*.

Лангедок был романизирован еще до христианской эры, и после этого не переставал быть родиной сохранившейся латинской культуры. К XI веку в замках и городах сложилось аристократическое общество, на котором христианство, погрязшее в ереси, держалось легко или, по крайней мере, радостно. Это общество было склонно к роскоши, и нежные отношения между мужчинами и женщинами его очень интересовали. Из него по мере приближения к одиннадцатому веку поднимаются песни трубадуров, в которых выражаются мысли и чувства рыцарской любви. Эти песни процветали в течение всего двенадцатого века, а затем их ноты были задавлены Альбигойским крестовым походом, который уничтожил ту красивую жизнь, из которой они возникли.

Та, кого в таких песнях хотели обольстить или завоевать, часто становилась женой повелителя трубадура. Песня могла не подразумевать ничего, кроме такого поклонения, которое одобрил бы супруг дамы; или же она могла дать тонкий голос настоящей страсти, которая предлагала и искала все. Отделить искреннее и страстное от причудливого в таких песнях нелегко и невозможно, поскольку фантазия может усиливать выражение страсти или представлять ее приятную замену. В любом случае, в этой очень личной поэзии страсть и фантазия слились в стихах, которые могут тронуть сердце или тщеславие дамы.

Любовь для трубадуров и их дам была источником радости. Ее веления и требования были высшим законом жизни. Любовь - это рыцарское служение, это верность и преданность, это благороднейшее человеческое дарование. Она также была источником совершенства, вдохновением для высоких поступков. Эта любовь была учтивой, изысканно-церемонной, точной, а со стороны дамы - требовательной и капризной. Умеренное знакомство со стихами и жизнью трубадуров и их дам покажет, что любовь с ее радостями и страданиями, страстью, капризами и тонкими выводами составляла жизнь и дело этих мужчин и дам[710].

В культуре и любви к удовольствиям великие феодальные дворы Аквитании, Шампани и даже Фландрии едва ли отставали от общества Лангедока. И именно при этих дворах, а не в Лангедоке, придворная любовь встретила новое страстное течение и обрела сказки, которые должны были стать ее главным проводником. Это были сказания и истории о Тристане, Артуре и его рыцарях, которые из Британии попали в Бретань и Нормандию. Теперь они привлекали многих слушателей, которые не имели никакого отношения ни к Артуру, ни к Тристану, кроме любви к любви и приключениям. Мари де Франс переложила некоторые бретонские строфы на старофранцузский язык. А спустя одно или два десятилетия просьба великой графини Мари де Шампань побудила Кретьена де Труа, как мы уже видели, переложить другие бретонские сказания в манере, несколько преобразованной мыслями о придворной любви. Эти северные поэмы о любви и рыцарстве были написаны, чтобы угодить вкусу высокородных дам, так же как трубадуры пели и продолжают петь, чтобы угодить своим сестрам на юге. Возможно, южные стихи повлияли на северные[711].

В придворном обществе Шампани и Аквитании уже давно смешались различные расовые элементы, а приобретения, бывшие когда-то чужими, превратились в личные качества. Развивались взгляды на жизнь, а также способности их выражать. Аналогичным образом развивались и способы выражения чувств. Это общество стало таким, каким оно было, под влиянием христианства и античной образовательной традиции. Оно знало Песнь Песней, рассказы Овидия, а также его *Ars amatoria*, которую Кретьен первым перевел на старофранцузский. Возможно, его христианство узнало о безграничной любви к Богу, и его смертная природа могла почувствовать, что смертная любовь столь же непоколебима. И вот в начале двенадцатого века из земель, которые были или были бретонскими, пришло изобилие трогательных и захватывающих историй о приключениях и страстях, которые прорывались сквозь сдержанность или не знали ее. Дамы, рыцари и их рифмоплеты охотно принимали такие истории, и не как бесплодные сосуды; они переделывали их и вдохновляли своими собственными мыслями о радости жизни и любви, о высоком служении любви и ее возвышающей добродетели для влюбленного, о ее путях и законах, которые должны направлять и вести, но никогда не препятствовать ей.

Таким образом, французские труверы расширили содержание бретонских сюжетов. В их романах отразились самые высокие мысли и самые красноречивые эмоции, относящиеся к земной стороне средневековой жизни. В этих рифмованных и прозаических сочинениях любовь была несокрушимой по силе, она поглощала природу влюбленного, становилась единственным источником его радости и боли. Она не искала ничего, кроме собственного удовлетворения; она не знала чести, кроме своих требований. Она была безупречна, ибо в экстазе и горе не подчинялась никаким законам, кроме закона своего бытия. Эта несокрушимая любовь была также высшей ценностью жизни, источником вдохновения и силы для доблестных поступков и благородной жизни. Труверы XII века породили новые представления о служении любви, а вместе с ними и страстную мысль о том, что помимо того, что люди могут делать в надежде на исполнение любви или по велению ее привязанности, любовь сама по себе является силой, укрепляющей и облагораживающей того, кто любит. Мысль и чувство объединились в этом убеждении, каждый помогал другому, чередуя роли вдохновителя и вдохновляемого. И наконец оба стали единым целым:

"Помимо спирали, что длиннее дороги,
Passa il sospiro ch'esce del mio core:
Intelligenza nuova, che l'Amore
Piangendo mette in lui, pur su lo tira."

Никто не может разделить мысль и чувство в этом стихе. Но они не всегда были слиты воедино. Средневековая фантазия играла с этой любовью; средневековый ум наслаждался ею как темой для спора. И фантазия могла быть столь же фантастичной, сколь тонкими были рассуждения.

Литература, посвященная этой любви, не проводит резких границ между любовью как неистовой страстью и любовью как добродетелью; тем не менее эти два аспекта можно различить. Первая была не столь оригинальным творением Средневековья, как вторая. Античность знала страсть, одолевающую смертного, и относилась к ней как к чему-то, что накладывает отпечаток на мужчину и женщину, как к судорожной радости, но также и как к бичу. Античность также анализировала ее и показывала ее последствия, особенно физические симптомы. Многое было написано о ее роковой природе; в песнях воспевалось, как она повергает сильных и доводит мужчин и женщин до смерти. Рассматривая эту любовь как нечто навязанное мужчине и женщине, античность представляла ее в основном как безумие, наложенное как заклятие на того, кто в противном случае был бы в здравом уме. Но

Средневековые видели, как любовь превращается в мужчину и женщину, как она составляет их волю, а также страсть, и считало, что она является их существом. Если влюбленный не мог избежать ее или сопротивляться ей, то причина заключалась в том, что она была его могущественнейшим "я", а не в том, что она была навязана извне; она была его природой, а не болезнью.

О природе, путях и законах этой высокой и облагораживающей любви много размышляли и говорили. Они излагались в педантичных трактатах, а также в сказках, которые иногда имеют дыхание универсальной жизни. В "*Ars amatoria*" Овидия заложена идея о том, что любовь - это искусство, которое нужно изучать и практиковать. Средневековые клерки и рифмоплеты серьезно относились к его светлому искусству, а некоторые из них составляли руководства по правилам и заповедям любви, придуманные ими самими и другими заинтересованными в подобных причудах людьми. Примером может служить *Flos amoris* или *Ars amatoria* Андрея Капеллана, который составил свою книгу не далее как в 1200 г.^[712] Он писал с покорной головой, преисполненной чувством авторитета в любовных делах Марии де Шампань и других великих дам. Его книга содержит ряд любопытных вопросов, которые ставились то перед одной, то перед другой из этих царствующих дам, и которые они смело решали в пользу любви. Так, графиня Мари решила, что между мужем и женой не может быть настоящей любви, и что обладание почетным мужем или красивой женой не препятствует предложению или принятию любви от другого. Живая литература о любви никогда не была скована глупостью первого предложения, но свободно приводила в пример дальнейшие выводы, к которым приходили и другие, помимо графини.

Эндрю дает свод правил любви. Пусть никто не думает, что он их сочинил, но он видел их написанными на пергаменте, прикрепленном к ястребиному насесту, и завоеванными при дворе Артура благодаря доблести некоего бретонского рыцаря. Они читаются как пословицы и, несомненно, отражают представления придворного общества о придворной любви. Их тридцать одна - например:

(1) Брак - не лучшее оправдание для отказа от любви.

(2) Кто не скрывает, тот не может любить.

(3) Никто не может любить двоих сразу. Нет причин, по которым женщина не может быть любима двумя мужчинами, а мужчина - двумя женщинами.

(4) Любви свойственно то увеличиваться, то уменьшаться.

(9) Никто не может любить, кроме того, кто движим побуждениями любви.

(12) Истинный любовник не желает обнимать никого, кроме своего со-возлюбленного (со-любовников).

(13) Любовь, когда она опубликована, редко бывает долговечной.

(14) Легкая победа делает любовь презренной; трудная - дорогой.

(15) Каждый влюбленный бледнеет при виде со-возлюбленного.

(16) Сердце влюбленного трепещет при внезапном виде со-возлюбленной.

(18) Только доблесть (*probitas*) делает человека достойным любви.

(20) Влюбленный всегда в страхе.

(23) Тот, кого мысль о любви тревожит, мало ест и спит.

(25) Истинный любовник находит счастье только в том, что, по его мнению, доставит удовольствие его возлюбленной.

(28) Небольшой недостаток в любовнике вызывает подозрение у его возлюбленной.

(30) Истинный любовник постоянно, без перерыва, поглощен образом возлюбленной.

Эти правила были воплощены в образной литературе о придворной любви. Такая любовь и вдохновляющие ее подвиги стали главной темой артурианских романов, ставших литературным достоянием Западной Европы, а высшими примерами их дорогой темы - карьеры и судьбы двух самых знаменитых пар влюбленных во всем этом галантном цикле: Тристана и Исеулт, Ланселота и Гвиневеры. В первой истории любовь - это неистребимая страсть, во второй - ее добродетель и доблесть. В обоих случаях законы, запрещающие ее осуществление, разрушаются: в истории Тристана - слепо, безумно, без лишних раздумий, а в истории Ланселота этот конфликт иногда поднимается до сознания даже в сердцах влюбленных. Как рыцарская любовь может достичь согласия с христианскими заповедями, будет показано далее, в ходе развития бело-алой души Парцифаля, храбреца, доказывающего свою медленную мудрость.

Вероятно, никогда не существовало лучшей версии истории Тристана и Изеульт, чем версия Готфрида Страсбургского, который переложил французские оригиналы в свою средневерхненемецкую поэму около 1210 г. [713] Поэт-администратор излагает свои представления о любви в тщательно продуманном прологе. Очень антитетично он показывает ее горькую сладость, ее дорогую печаль, ее тоскующую потребность; действительно, любить - значит тосковать - идея, не чуждая Платону, и Готфрид использует слова *sene*, *senelîch*, *senedaere* (все они связаны с *sehnsucht*, тоской) для обозначения любви, возлюбленного и его боли. Его поэма будет посвящена двум благородным влюбленным:

"Ein senedaere, eine senedaerin".

Чем сильнее любовный огонь сжигает сердце, тем сильнее человек любит; эта боль полна любви, она так полезна для сердца, что ни одна благородная натура, разбуженная ею, не захочет лишиться своей доли в ней. Кто никогда не чувствовал боли любви, тот никогда не чувствовал ее:

"Liep unde leit diu waren ie
An minnen ungescheiden".

Мужчинам полезно услышать рассказ о благородной любви, да, глубокое благо. Она услаждает любовь и поднимает настроение слушателя; она укрепляет силу духа, обогащает жизнь. Любовь, верность, постоянный дух, честь и все остальное, что есть хорошего, никогда не будут так ценны, как в рассказе о радости и боли любви. Любовь - это такая благословенная вещь, такое благословенное стремление, что никто без ее обучения не имеет ни достоинства, ни чести. Эти влюбленные давно умерли, но их любовь и верность, их жизнь, их смерть еще дадут верность и честь тем, кто ищет их. Их смерть жива и вечно нова, пока мы слушаем эту историю". Очевидно, в сознании Готфрида тристановская сказка о всемогущей страсти любви несла в себе мысль о любви как вдохновительнице благородной жизни. Однако эта мысль не была свойственна легенде и находит скудное воплощение в поэме Готфрида.

Трагическая страсть основного повествования предваряется историей родителей Тристана. Его матерью была Бланшфлур, сестра короля Марка, а отцом - принц Ривалин. Она увидела его на майском турнире, проходившем в окрестностях Тинтахозля. Она приняла его в свои мысли; он вошел в ее сердце, и там носил корону и скипетр.

Она приветствовала его, он - ее. Она робко начала: "Господин мой, да обогатит Господь ваше сердце и мужество, но я что-то затаила против вас".

"Милая, что я сделала?"

"Вы совершили насилие над моим лучшим другом" - она имела в виду свое сердце.

"Красавица, не держи на меня зла за это; прикажи, и я выполню твою просьбу".

"Тогда я не буду ненавидеть тебя горько. Я посмотрю, чем ты искупишь свою вину".

Он поклонился, унося с собой ее образ. Воля любви овладела его сердцем, когда он подумал о Бланшфлур, о ее волосах, челе, щеках, устах, подбородке и радостном пасхальном дне, который улыбался в ее глазах. Любовь-изжога воспламенила его сердце, и вот он вступил в другую жизнь; цели и привычки изменились, он стал другим человеком.

Печальна короткая история этих влюбленных. Ривалин погибает в бою, и при известии о его смерти Бланшфлур умирает, родив сына. Руал Верный называет ребенка Тристаном, чтобы символизировать печаль его рождения.

Рассказ о ранних годах Тристана привлекает читателя к совершенному, счастливому юноше. Он вызывает всеобщее восхищение, ведь его молодость - это сама любезность, доблесть и щедрость. Его любит, а затем признает и посвящает в рыцари его дядя Марк. Затем он отправляется в путь и мстит за смерть отца, после чего возвращается ко двору Марка и побеждает ирландского чемпиона Морольда. Обломок меча Тристана остался в голове Морольда, а сам Тристан получил отравленную рану, которую, как сказал ему умирающий Морольд, могла исцелить только королева Ирландии Исеулт. Очень очаровательна история первого визита Тристана в Ирландию под именем Тантриса, переодетого арфистом. Королева, узнав о его мастерстве, приводит его во дворец, где исцеляет, а он в свою очередь становится учителем ее дочери, младшей Исеулт, которую он обучает письму, музыке и пению, французскому и латыни, этике, придворным искусствам и манерам, пока девушка не стала столь же искусной, сколь и красивой, и могла писать и читать, сочинять и петь *пастореллы, рондо* и другие песни.

По возвращении в Корнуолл он рассказал Марку о юной Исеулт, а затем, по просьбе Марка, снова отправился сватать ее за него. Ирландский король пообещал свою дочь тому, кто убьет дракона. Тристан совершает подвиг, в доказательство вырезает дракону язык, а затем падает в обморок. Приезжает королевский виночерпий, ломает копьё о мертвого дракона и, ускакав дальше, объявляет, что убил чудовище; огромную голову привозят ко двору на повозке. Исеулт в отчаянии от мысли выйти замуж за виночерпия; ее мать сомневается в его рассказе и велит Исеулт отправиться на поиски настоящего убийцы. Дамы находят Тристана, а с ним - язык дракона. Они несут его во дворец, чтобы вылечить, а юная Исеулт узнает в нем арфиста Тантриса и удваивает свою заботу. Но через некоторое время она замечает выемку на его мече и видит, что она соответствует фрагменту, найденному в голове Морольда, - и разве Тантрис не есть перевернутый Тристан? Это тот самый человек, который убил Морольда, брата ее матери! Она выхватывает меч и бросается убивать его в ванной. Мать проверяет ее, и наконец ее успокаивают: Тристан сообщает, что в Ирландию его привела важная миссия. Между ними устанавливается перемирие, и Тристан отправляется к королю с

требованием Марка отдать ему руку Исеулт. Затем виночерпий повержен в смятение, между ирландским королем и Марком заключен мир, а юная Исеулт вместе с кузиной Брангеной готовится к отплытию с Тристаном. Королева тайно передала на попечение Брангене любовный напиток, который Исеулт и Марк должны были выпить вместе. Народ спустился к гавани, и все плакали и сетовали, что вместе с прекрасной Исеулт солнечный свет покинул Ирландию.

Исеулт грустит. Она не может забыть, что это Тристан убил ее дядю и теперь забирает ее из дома. Тристану не удается утешить ее. Они видят землю. Тристан зовет вино, чтобы одарить Исеулт. Маленькая служанка приносит - любовный напиток! Они пьют вместе, но не вино, а ту бесконечную сердечную боль, которая станет их общей смертью. Слишком поздно Брангена с криком бросает кубок в море. Любовь вошла в сердца обоих; исчезла ненависть Исеулт. Они были уже не двое, а одно целое; грешник, любовь, сделал это. Они были радостью и болью друг для друга; сомнения и стыд овладели ими. Тристан вспоминал о своей верности и чести, тщетно борясь с любовью. Исеулт была подобна птице, пойманной известью птицелова; стыд отводил ее глаза от него, но любовь влекла ее сердце. Она сдалась, глядя на него, и он тоже начал уступать. Они считали друг друга прекраснее, чем прежде; любовь побеждала.

Корабль плывет дальше. Любовь победила. Они вместе рассказывают о прошлом, о том, как однажды он приплыл на маленькой лодке, и об уроках: "Прекрасная Исеулт, что тебя тревожит?"

"То, что я знаю, тревожит меня; то, что я вижу, небо и море, тяготит меня; тело и жизнь тяжелы".

Они склонились друг к другу; яркие глаза наполнились сердечным родником; ее голова опустилась, его рука поддержала ее; - "Ах! милая, скажи мне, в чем дело?"

Ответила, играя перьями любви, Исеулт: "Любовь - моя нужда, любовь - моя боль".

Он ответил с болью: "Прекрасная Исеулт, это грубый ветер и море".

"Нет, нет, это не ветер и не море; любовь - моя боль".

"Красавица, так и со мной! Любовь и ты - моя нужда. Владычица сердца, дорогая Исеулт, ты и любовь к тебе овладели мной. Я ошеломлен. Я не могу найти себя. Весь мир стал никем, кроме тебя одной".

"Господин, так и со мной".

Они любили и видели друг в друге один разум, одно сердце, одну волю. Их безмолвный поцелуй был долгим. Ночью любовь-лекарь принесла им единственный бальзам. Путешествие стало сладостным, но, увы, оно должно закончиться.

С их высадкой на берег начинается обман и фальшь, к которым вынуждает ситуация. Испуганная Исеулт замышляет убийство истинной Брангены, которую знала только она одна. Через некоторое время подозрения Марка пробуждаются, но его убаюкивают хитростью. Сюжеты и контрсюжеты продолжаются, влюбленные побеждают и побеждаются снова, правда и честь, все, кроме радости любви, страха и вседозволенности, пущены на ветер. Даже "Божий суд" оказывается обманутым; раскаленное железо не обжигает Исеулту, дающую ложную клятву, буквально правдивую. Ревность Марка не раз вспыхивала в нем с новой силой, но потом снова обманом усыплялась. Однако он знает, что Тристан и Исеулт -

влюбленные. Он зовет их к себе; он говорит им, что не станет мстить, что они слишком дороги ему. Но пусть они возьмут друг друга за руки и покинут его. Так, вместе, они исчезают в лесу.

Далее следует удивительная, прекрасная история о любви-гроте и лесной жизни влюбленных; у них был лес, были они сами, и больше им ничего не было нужно. Однажды утром они встали под приветственную песню птиц, но услышали рожок: должно быть, Марк охотится неподалеку. Поэтому они были очень осторожны и снова приготовили обман. Марку рассказали о любви-гроте в лесу. Ночью он пришел и нашел его, заглянул в маленькое деревенское окошко, когда забрезжил рассвет. Влюбленные лежали порознь, между ними лежал обнаженный меч. Солнечный луч, проникший в окно, коснулся щеки Исеулт, ее сладких уст. Марк любит ее заново. Тогда, боясь, чтобы солнечный свет не потревожил ее, он завесил окно травой, листьями и цветами, благословил ее и ушел в слезах. Влюбленные проснулись. Им не нужно было бояться. Ложь обнаженного меча снова победила. Марк посылает и приглашает их вернуться.

Ненасытная любовь не знала ни затишья, ни передышки. Немецкий поэт пускается в размышления об обманах дочерей Евы, о тревогах запретной любви и о том, каким венцом достоинства и радости может быть любовь настоящей женщины. В конце концов влюбленные оказываются преданы - в объятиях друг друга. Они знают, что Марк видел их.

"Владычица сердца, прекрасная Исеулт, теперь мы должны расстаться. Не дай мне уйти из твоего сердца. Исеулт всегда должна быть в сердце Тристана. Не забывай меня".

Исеулт сказала: "Наши сердца слишком долго были одним целым, чтобы знать, что такое забвение. Будь ты рядом или далеко, никто, кроме Тристана, не войдет в мое. Смотри, чтобы никакая другая женщина не разлучила нас. Возьми это кольцо и думай обо мне". Исеулт и Тристан - одно сердце, одна верность, одно тело, одна жизнь. Думай обо мне как о своей жизни - Изольте".

Роковой поворот истории уже не за горами: Тристан встретил другую Изельт, с белыми руками. Поэт Готфрид не успел завершить свое произведение. Он умер, оставив сердце Тристана в борьбе между старой любовью и новой - новой и слабой, но более настоящей, приносящей боль. История была по-разному завершена разными рифмоплетами, во времена Готфрида и после него. Лучшим завершением является сохранившийся фрагмент "*Тристана*" Томаса Бретанского, мастера, которому следовал Готфрид. В нем раненый Тристан умирает от ложной вести о черных парусах - предательстве Изольды из белых рук. Истинная Исеулт находит его мертвым, целует его, берет на руки и умирает.

С того момента, как Тристан и Изольда на корабле бросают стыд и честь на произвол судьбы, повесть рассказывает о любви, которая не знает законов, кроме самого себя, о любви, которой не мешают и не заставляют колебаться и сомневаться никакие веления праведности или чести. Любовь - это тема; в сказке нет ни сочувствия, ни понимания чего-либо другого. Поэтому она свободна от сознательно осознаваемой непоследовательности, присутствующей, по крайней мере, в некоторых версиях истории о Ланселоте и Гвиневре. В них два закона жизни, кажется, находятся на грани конфликта. С одной, более слабой, стороны - честь, верность брачным клятвам, некое чувство добра и зла; с другой - страстная любовь, которая сама по себе закон и право, со своими заповедями и запретами; любовь, которая также вдохновляет и возвышает влюбленного; любовь, святая сама по себе, но в силу своей высокой природы более фатально попираемая правдой и честью. В конфликте между двумя законами жизни в истории Ланселота права, потребности и сила любви сохраняют свою силу; но конец должен наступить, и влюбленные доживают свой век в

разных монастырях. Чтобы эта любовь стала совершенной, она должна быть увенчана раскаянием.

Кто впервые создал Ланселота и кто впервые заставил этого несравненного рыцаря полюбить королеву Артура? На этот вопрос до сих пор нет ответа.^[714] Поэма Кретьена де Труа "*Конт де ла шартрез*" имеет своим сюжетом эпизод из долгой любви Ланселота к Гвиневре.^[715] Здесь, как и в других своих поэмах, Кретьен - легкомысленный рассказчик, мало что понимающий в значении, которое можно придать историям, которые он получил и ловко переделал. Но об их значении свидетельствует старофранцузская проза "*Ланселот*", созданная, вероятно, через два-три десятилетия после написания Кретьеном. В ней содержится прекрасная история воспитания Ланселота Владычицей Озера и его славной юности. Она приводит его ко двору Артура и рассказывает о том, как его сделали рыцарем - именно королева, а не король, от которого он получил свой меч. И он любит ее - любит ее и только ее с самого начала и до самой смерти. У него и в мыслях нет служить какой-либо другой госпоже. И в любви ему помогает "прекрасный принц Галехо", самый бессердечный друг, который когда-либо отдавал себя на благо друга.

С самого начала любовь Ланселота - это поклонение, это святое; и почти с самого начала она нечестива. С самого начала она вдохновляет его, она - его сила; она делает его несравненным рыцарем, несравненным в учтивости, несравненным в предприимчивости; эта любовь дает ему единственный глаз, непоколебимое сердце, непоколебимую доблесть, чтобы совершить те приключения, в которых все другие рыцари нашли свой позор - они не были совершенными любовниками! Только благодаря своей совершенной любви Ланселот мог совершить то величайшее приключение в *Валь-де-фальшивых-любовников*; Валь без возврата для всех остальных рыцарей.^[716] Один только Ланселот всегда был и до самой своей смерти оставался любовником, абсолютно верным в поступках, словах и мыслях; несравненно более целомудренно преданным Гвиневре, чем ее королевский супруг. Против единственности этой совершенной любви не действуют чары, ломаются мечи и копья. И все же эта любовь, чреватая неправдой и бесчестьем, должна скрываться от короля, который, нарушая собственные брачные обеты под влиянием страсти, доверял и почитал превыше всех людей несравненного рыцаря, чья несравненность коренилась в его нечестивой святой любви к королеве Артура.

Первый полноценный грех между Ланселотом и Гвиневрой был совершен, когда Артур отсутствовал во время любовного приключения, которое привело его в позорную тюрьму. Его вызволил Ланселот, и, узнав своего избавителя, он с королевской благодарностью произнес: "Я отдаю тебе свою землю, свою честь и себя". Ланселот краснеет! В дальнейшем, как и в случае с Артуром, Ланселот и Гвиневра пускаются на хитроумные уловки, почти столь же неблагородные, как и те, которыми был обманут король Марк. И Гвиневра - она тоже несравненна среди женщин; совершенна в красоте, совершенна в учтивости, совершенна в преданности мужу - спасает ее любовь к Ланселоту! Покорность Гвиневры Артуру не поколебало его возмутительное отношение к ней из-за "ложной Гвиневры", когда он отверг и хотел сжечь свою королеву. Она продолжает повиноваться ему, хотя он обесчестил ее - и все это время, неведомо для ее возмутительного, несправедливо обвиняющего повелителя, как же она отбросила ее и его честь вместе с Ланселотом! Только пока она находится вдали от своего господина и под охраной Ланселота, на это время она будет верна брачному обету; и Ланселот соглашается.^[717]

Последняя часть истории, когда аскетизм входит в жизнь Галахада,[718] наводит на мысль, что несравненный рыцарь "времен приключений" был грешен. Но основная часть сказки не ставит Ланселоту в упрек его великую любовь. В ней рассказывается о любви столь совершенной и абсолютной, какую только мог представить себе автор или составитель; а поведение Ланселота задумывалось как поведение идеального влюбленного, чьи чувства и поступки должны соответствовать представлениям о придворной любви и служить примером ее правил. Их основополагающим принципом было то, что любовь всегда должна быть абсолютной, а все мысли и поступки влюбленного должны во всех случаях соответствовать самым крайним чувствам, настроениям или фантазиям, возможным для влюбленного. Например, в прозаическом рассказе Ланселот трижды сходит с ума из-за жестокости своей любовницы, жестокости, которая может показаться нам абсурдной, но которая отражает настойчивое требование обожаемой дамы при любых обстоятельствах добиваться от своего возлюбленного самой непоколебимой и полной преданности.

Конт де ля шартрез" Кретьена - это четкое воплощение идеи о том, что любовь должна быть абсолютной и ни в чем не сомневаться; это пример придворной любви, доведенной до самых смелых пределов. В ней действуют все правила Андрея Капеллана. В ней Ланселот готов на все ради Гвиневры, по ее приказу покажет себя трусливым рыцарем или совершит подвиг; он будет желать малейшую ее частичку - локон волос - больше, чем все остальное, что не она; он бросится из окна, чтобы быть рядом с ней; вступая в смертельную схватку, при виде ее он забывает о своем враге; при известии о ее смерти он стремится немедленно умереть. Конечно, его сердце ненавидит мысль о том, чтобы нарушить эту великую любовь малейшим увлечением другой женщиной. С другой стороны, когда Ланселот чудесами доблести вызволяет Гвиневру из плена, она не будет говорить с ним за то, что он на одно мгновение замешкался на *шартрезе*, в которой не везли ни одного рыцаря, кроме преступника и приговоренного к смерти. Это логично со стороны Гвиневры; любовь Ланселота всегда должна была быть настолько абсолютной, чтобы ни на мгновение не колебаться. Многое из этого экстремально и в то же время почти нереально. Любовь Элоизы к Абеляру никогда не колебалась.

Такая любовь, властная и абсолютная, исключает все законы и требования, кроме своих собственных;[719] она должна быть добродетелью и честью для самой себя; ей безразлично, какое зло она может совершить, лишь бы это зло не нарушало законов любви. Очевидно, что перед ним рушатся или меркнут узы брака. Она сама себя одобряет и не нуждается в слабом благословении священника. Поэт, как и настоящий влюбленный, может даже считать, что любовь лучше всего проявляет себя как принцип собственной чести, когда она не подкреплена брачными узами; так, не подкрепленная и не омраченная, она стоит одна, более справедливая, чистая, интересная и романтическая. Опять же, поскольку средневековый брак в высшем свете чаще всего был соединением вотчин, а не союзом сердец, нашлись бы высокородные дамы и придворные поэты, которые заявили бы, что любовь может существовать только между рыцарем и любовницей, но не между мужем и женой. Брак избавляет любовь от сомнений и страхов; нет нужды в дальнейших рыцарских услугах; муж и жена по закону обязаны оказывать друг другу то, что между влюбленными является милостью; так считала Мари де Шампань, так считала и Гелоиза. В рыцарской поэзии влюбленные, наконец поженившись, могут продолжать называть друг друга *ami et amie*, а не женой и господином;[720] или рыцарь может избегать брака, чтобы не остепениться и не потерять поклонение, не совершая больше авантюрных подвигов, как Эрек у Кретьена, пока его жена Энида не ужалит его своей речью.[721] Несколько веков спустя у Мэлори Ланселот произносит схожие слова: "Но быть женатым мужчиной я думаю

никогда не быть, ибо если бы я им стал, то должен был бы остаться с женой и оставить оружие и турниры, битвы и приключения".

Если учесть разницу в тематике и трактовке между артурианскими романами и частью *"Романа розы"* Гийома де Лорриса, то окажется, что иллюстрирует схожие любовные принципы. Поэма де Лорриса - это причудливая игра с мыслями о любви, вдохновившей рыцарские сказания. Каждый знает ее нежный идиллический характер; как очарователен, например, конфликт между будущим любовником и Любовью, которая быстро одерживает верх над готовым уступить. И вот он безоговорочно сдается, отдает себя в руки Любви; Любовь может убить его или обрадовать - *"le cuers est vostre, non pas miens"*, - говорит влюбленный Любви, и ты будешь делать с ней все, что захочешь. Затем Любовь сладко берет свой маленький золотой ключик и запирает сердце влюбленного, после чего может смело давать свои правила и советы: влюбленный должен воздерживаться от злословия, нецензурных и клеветнических речей - противоположность учтивости. Гордость также (*orgueil*) должна быть оставлена. Он должен одеваться внешне и проявлять жизнерадостность; он не должен быть скупым ни в чем; его сердце должно быть полностью отдано одной; он должен проходить через трудности и переносить скорби без жалоб; в отсутствие он всегда будет думать о возлюбленной, вздыхать о ней, поддерживать пламя своей любви; В ее присутствии он будет стыдиться, смущаться и менять цвет; ночью он будет метаться и плакать от любви к ней и видеть сны страстного восторга; затем, проснувшись, он встанет и будет бродить возле ее жилища, но не будет замечен - и не забудет быть щедрым с ее служанкой. Все это сделает влюбленного бледным и осунувшимся. Чтобы помочь ему перенести эти муки, придут Надежда с ее нежными исцелениями, Ласковая мысль, Сладкие речи возлюбленной с мудрым наперсником, Сладкое видение ее жилища, а может быть, и ее самой. *Роман о розе* - это фантазия, а артурианские романы - вымысел. В том или ином случае воображение может занять место страсти, а содержание поэмы или романа представляет собой тип и презентацию теории любви.

ГЛАВА XXIV

ПАРЦИФАЛЬ, ХРАБРЕЦ НЕТОРОПЛИВЫЙ И МУДРЫЙ

Примеры романтического рыцарства и куртуазной любви, рассмотренные в последней главе, служат примером идеалов поведения, в некоторых отношениях противоположных христианской этике. Но есть еще знаменитая рыцарская поэма, в которой романтический идеал укрепился в этическом отношении и достиг труднодостижимого согласия с учениями средневекового христианства, но при этом не стал монашеским и не утратил своего рыцарского характера. Эта поэма рассказывала о борьбе за мудрость и мир, и победа в ней опиралась на самые широкие средневековые представления о жизни, а значит, обязательно включала в себя примирение души со спасительными путями Бога. И все же это была рыцарская битва, выигранная на земле силой руки, непоколебимым мужеством и верностью тому, что с годами возрастающая мудрости мужчины признавала правильным. Монах, ищущий спасения, вверяет себя Богу; человек, сражающийся в мире, сознает, что его

собственные усилия помогают, и знает, что Бог - союзник доблестных, а не тех, кто опускает руки - даже на колени Бога.

Среди романов, предположительно имеющих отдаленное бретонское происхождение и каким-то образом связанных с двором Артура, была сказка о Парцифале, княжеском юноше, воспитанном в глупом неведении о жизни, который в конце концов усвоил все уроки рыцарства и стал безупречным преклоняющимся рыцарем. Эту сказку рассказывали и пересказывали. В нее были вплетены приключения другого рыцаря, Гавейна. Возможно, французский поэт Кретьен де Труа около 1170 года в своем пересказе впервые ввел в повествование понятие о той *вещи*, том волшебном блюде, которое в ходе пересказов превратилось в Святой Грааль. Кретьен не закончил свою поэму, и после него историю дописывали или пересказывали другие. Среди них был один, которому не хватало плавности французского Трувера, но который превосходил его и всех остальных вдумчивостью и драматической силой. Это был баварец Вольфрам фон Эшенбах. Он был рыцарем, странствовал от замка к замку, от двора ко двору и видел людей. Его щедрым покровителем был Герман, ландграф Тюрингенский, который держал двор в Вартбурге, недалеко от Айзенаха. Возможно, там Вольфрам и написал свою великую поэму в первые годы тринадцатого века. Он не был канцеляристом и не имел канцелярского образования. Вероятно, он не умел ни читать, ни писать. Но он жил в лучший период средневековой немецкой поэзии, а Вартбург был центром светской и литературной жизни. Вальтер фон дер Фогельвейде был одним из знакомых Вольфрама в его залах.

Вольфрам знал и не одобрял версию "*Персеваля*" Кретьена; он говорил, что эту историю гораздо лучше рассказал некий Кьот, певец из Прованса.^[722] О последнем, кроме похвал Вольфрама, ничего не известно. Возможно, он был выдумкой Вольфрама; нередко средневековые поэты ссылались на вымышленные источники. Во всяком случае, источники Вольфрама были французскими или провансальскими. В значительной степени лучшая немецкая средневековая поэзия была адаптацией французской, что не мешало немецким адаптациям иногда превосходить французские произведения, из которых они были взяты. В случае с "*Парцифалем*" Вольфрама, как и в случае с "*Тристаном*" Готфрида фон Страссбурга, немецкие поэмы были прекрасными переложениями этих сказок.

Поскольку наш автор был вдумчивым немцем, его стиль сложен и запутан. Однако у него было воображение, и его поэма великолепна в кульминационных моментах истории. Это поэма развития героя, его духовного прогресса. По-видимому, именно Вольфрам впервые осознал глубокое значение легенды о Парцифале. И выбор темы, и содержание поэмы отражают его темперамент и взгляды. Вольфрам был рыцарем и выбрал рыцарскую историю; рыцарские победы были для него естественными символами мужского прогресса. Он также жил в мире, ценил его дары и лишь формально одобрял аскетическое отречение. Верная любовь между мужчиной и женщиной была для него величайшим земным благом, и супружеский союз не уступал безбрачию в праведности.^[723] Пусть слава, власть и великолепие этого мира добываются и завоевываются в верности, стойкости и истине, в служении тем, кто нуждается в помощи, в милосердии к побежденным и в смирении перед Богом, с уверенностью, что Он есть истина, верность и сила, и никогда не подведет тех, кто повинуется и служит Ему.

"Пока две воли (*Zvifel, Zweifel* == сомнение) живут рядом с сердцем, душа горька. Стыд и благодать тому, чье бесстрашное настроение - пибальд! В нем и рай, и ад участвуют. Черным цветом окрашен непоколебимый товарищ; белым - тот, чьи мысли хранят верность. Ложное

товарищество годится для адского огня. Так же и женщины пусть следят за тем, куда они несут свою честь и кому отдают свою любовь, чтобы не пожалеть о своей верности. Перед Богом я советую добрым женщинам соблюдать меру. Их крепость - стыд: Я не могу пожелать им лучшего блага. Лживая получает ложную награду; ее похвала исчезает. Широка слава многих красавиц; но если сердце ее поддельное, то это фальшивый драгоценный камень в золотой оправе. Женщина, верная своей женственности, пусть хвалит себя, не уступая внешним признакам.

"Мне ли теперь доказывать и правильно рисовать мужчину и женщину? Выслушайте эту историю о любви - радости и страданиях. Моя история повествует о верности, о правде женщины по отношению к женщине и мужчины по отношению к мужчине, никогда не дрогнув. Он был стальной; в борьбе его победоносная рука все еще брала гуэрдон; он, храбрый и медленно мудрый, этот герой, которого я приветствую, милый в глазах женщин, сердечный недуг для них, сам бегущий от злых дел".

Таков пролог "Вольфрама". История открывается в лесу, где королева Герцелоида похоронила себя с младенцем-сыном после гибели в рыцарском бою принца Гахмурета, своего мужа. Расстроенная, глупая мать пытается удержать своего мальчика в неведении об оружии и рыцарях. Он сделал себе лук; он стреляет в птицу - ее песня затихает. Это первое горе ребенка, и причиной его было детское невежество; впоследствии глупость юности, а затем недостаток мудрости человека будут причинять этому ребенку, ставшему взрослым, более длительные страдания. Теперь при виде птицы у него наворачиваются слезы. Его все еще глупая мать приказывает слугам убить их. Мальчик протестует, и мать с быстрой лаской заявляет, что птицы будут жить в мире, она больше не будет нарушать Божьих повелений. При этом незнакомом имени мальчик восклицает: "Матушка! Что такое Бог?" "Сынок, я скажу тебе. Светлее дня есть Тот, Кто облекся в человеческий облик. Молись Ему в нужде; Его верность всегда помогает людям". Есть и другой, начальник ада, черный и ложный. Храни мысли свои от него и от колебаний сомнений". Мальчик снова отправился в путь; в лесу он научился метать охотничье копьё и убивать оленей. Однажды он слышит стук копыт. Он взмахнул копьем: "Пусть теперь дьявол придет во всей своей ярости; я бы выступил против него. Моя мать говорит о нем с ужасом, но она просто боится". Подъезжают три рыцаря в сверкающих доспехах. Каждый из них кажется ему богом; он падает перед ними на колени. "Помоги, бог, раз уж ты так хорошо умеешь помогать!" "Этот дурак преграждает нам путь", - кричит один из них. Подъезжает четвертый, их повелитель, и мальчик называет его богом.

"Бог? - Не я; я с радостью исполняю его приказы. Ты видишь четырех рыцарей".

"Рыцари? Что это? Если ты не обладаешь силой Бога, то скажи мне, кто создает рыцарей?"

"Молодой сэр, это король Артур; идите к нему. Он посвятит тебя в рыцари - ты, похоже, рожден для рыцарства".

Рыцари смотрели на мальчика, в котором явно проявился Божий промысел. Мальчик прикасается к их доспехам, к их мечам. Принц говорит над ним: "Была бы у меня твоя красота! Дары Божьи тебе велики - если ты будешь мудро держаться. Да хранит Он печаль от тебя!" Рыцари поскакали дальше, а мальчик поспешил к матери, чтобы рассказать ей о том, что он видел. Она была лишена дара речи. Мальчик должен был отправиться ко двору Артура. Тогда она придумала глупый план: надеть на него одежду дурака, чтобы оскорбления и насмешки заставили его вернуться к ней. Она также дала ему совет, мудрый и глупый.

И вот юноша пустился в путь. Он уезжает; его мать умирает от горя. По дороге он находит в павильоне спящую девушку и, следуя совету матери, целует ее и силой отбирает у нее

кольцо; от этого безрассудного поступка произошла беда. Затем он встречается Сигуну, оплакивающую погибшего рыцаря. Он останавливается и обещает отомстить за нее. Она была его кузиной и, узнав его, назвала по имени и рассказала о его родословной. Далее юношу везет рыбак, пока в окрестностях Артурова двора он не встречается рыцаря Итера в красных доспехах, который приветствует его, указывает дорогу и бросает вызов Артуру и его Круглому столу. Теперь Парцифаль оказывается при многолюдном дворе Артура. Юный Ивейн впервые заговаривает с ним, и глупец-юноша отвечает: "Храни тебя Бог - так велела мне мать. Здесь я вижу так много Артуров; кто же из них сделает меня рыцарем?" Ивейн, смеясь, ведет его в королевский шатер, где говорит: "Храни вас Бог, джентльмены, особенно короля и его жену - как велела мне приветствовать мать - и всех почтенных рыцарей Круглого стола. Но я не могу сказать, кто из них лорд. Ему красный рыцарь бросает вызов; кажется, он хочет сразиться. О, пусть королевская рука дарует мне упряжь Красного Рыцаря!" Они столпились вокруг славного юноши. "Спасибо, молодой сэра, за ваше приветствие, которое я надеюсь заслужить", - сказал король.

"Господи! - вскричал юноша, дрожа от нетерпения, - кажется, пройдут годы, прежде чем я стану рыцарем. Дайте мне рыцарство сейчас".

"С радостью", - отвечает король. "Я могу дать его тебе достойно. Подожди до завтра, чтобы я мог посвятить тебя в рыцари должным образом и с подарками".

"Мне не нужны никаких подарков, только рыцарские доспехи. Моя мать может дарить мне подарки, она - королева".

Артур побоялся посылать неопытного юношу против благородного Итера, но уступил злобным уговорам сэра Кея, и Парцифаль выехал на охоту с копьем. Он резко потребовал от Итера отдать ему коня и доспехи и, услышав язвительный ответ рыцаря, схватил уздечку своего коня. Разгневанный Итер перевернул копье и острием сбил с ног Парцифаль и его жалкую клячу. Парцифаль вскочил на ноги и метнул копье прямо в козырек чужого шлема, и рыцарь упал с коня мертвым. С жестокой глупостью Парцифаль попытался снять с себя доспехи, не зная, как их расстегнуть. Подошел Ивейн и показал ему, как снимать и надевать доспехи, как нести щит и копье. Облачившись в доспехи Итера и сев на огромного боевого коня, он просит Ивейна передать его королю Артуру и уезжает, оставив другого ухаживать за телом погибшего рыцаря.

Вечером он добрался до замка престарелого принца, который увидел, что к нему едет чудесный юноша, из-под доспехов которого виднеются одежды юродивого. Вежливо принятый, юноша принял ванну, откушал и заснул крепким сном. К счастью, мать посоветовала ему следовать советам седых волос, поэтому утром он надел одежду, которую хозяин оставил для него в комнате, вместо той, что дала мать. Хозяин сначала отслушал мессу вместе со своим простым гостем, объяснил ему ее значение и рассказал, как перекреститься и защититься от дьявольских козней. Затем они позавтракали, и старик, выслушав рассказ Парцифаль, посоветовал ему не говорить: "Мне мать велела", и дал ему дальнейшие наставления: "Сохрани свой стыд; бесстыдный человек ничего не стоит и в конце концов попадает в ад. Ты кажешься могущественным владыкой, не забывай жалеть нуждающихся; будь добр, щедр и скромн. Достойный человек в нужде стыдится просить; предвосхищайте его нужды; это приносит благосклонность Бога. Но будь благоразумен, не скуп и не расточителен; правильная мера - твое правило. Вы остро нуждаетесь в совете; избегайте грубого поведения, не задавайте слишком много вопросов и не отказывайтесь отвечать на правильно заданный вопрос; наблюдайте и слушайте. Пусть милосердие умерит доблесть. Поощаите того, кто уступает, какое бы зло он вам ни причинил. Сняв доспехи,

вымойте руки и лицо, приведите себя в порядок - женский глаз это заметит. Будь мужественным и красивым. Относитесь к женщинам с уважением и любовью; это повышает честь молодого человека. Будьте постоянны - в этом заключается мужское достоинство. Не хвались тем, кто предаёт честную любовь. Ночной вор будит многих врагов; против вероломства у истинной любви есть своя мудрость и средства. Попади в её немилость, и твой удел - позор".

Гость поблагодарил хозяина за совет. Больше он не говорил о своей матери ни слова, кроме как в сердцах. Затем хозяин, заметив, что видел много щитов, висевших на стене лучше, чем щит Парцифалья, вывел его в поле и там в компании других рыцарей обучил его поединку, найдя в нем готового и стойкого ученика. Старик с нежностью смотрел на него - его дочь Лиасса - она прекрасна - разве Парцифаль не подумает об этом и не останется сыном в доме, где теперь нет сыновей? Прекрасна и целомудренна была девица, но Парцифаль говорит: "Господин мой, я не мудр. Если я добился рыцарских почестей, чтобы искать любви - оставьте Лиассу для меня. У вас будет меньше груза горя, если я смогу его облегчить".

Первый опыт жизни и советы старика изменили Парцифалья. Он уже не был тем бесчувственным мальчиком, который за несколько дней до этого в лесу принял рыцарей за богов, а юношей, сознающим свою неопытность и недостаток мудрости. Возможно, перемена кажется внезапной, но тонкое развитие характера ещё не нашло литературного выражения в Средние века, и Вольфрам здесь - великий первопроходец.

Итак, юный рыцарь ускакал, унося с собой тайные мысли о девице и немного боли, его сердце слегка тронула любовь, и так он стал готов к более сильной страсти. Его конь нес его через леса и дикие горы к королевству, столица которого, Пелрапейр, была осаждена, потому что в ней находилась его королева Кондвирамурс (*coin de voire amors*). Внутри города царили голод и смерть, а снаружи - рыцарский и жестокий враг, король Кламид, который сражался за королеву путем разграбления и разорения. Пересекая поле и мост, где пало много рыцарей, Парцифаль добрался до ворот и постучал. Его окликнула служанка и, убедившись, что он принес помощь, а не вражду, впустила его. Вооруженные люди, ослабевшие от голода, заполняют улицы, и служанка ведет рыцаря во дворец. С него снимают доспехи, приносят мантию. "Увидит ли он королеву, наша госпожа?" - спрашивают слуги. "С радостью", - отвечает Парцифаль. Они входят в большой зал, и прекрасные глаза королевы встречают его. Она идет вперед в окружении своих фрейлин. Она учтиво целует рыцаря, подает ему руку и ведет его к креслу. Лица её воинов и женщин печальны и измучены; но если бы она состязалась с Энитом и обеими Исеулт справедливыми, и с кем бы ещё люди ни восхваляли красоту, её приз был бы её.

Гость размышлял: "Лиасса была там - Лиасса здесь; Бог смягчает мое горе, вот Лиасса". Он молча сидел рядом с королевой, памятуя о совете старого принца не задавать вопросов. "Неужели этот человек презирает меня, - думала она, - потому что я больше не прекрасна? Нет, он - гость, хозяйка - я; говорить должна я". Затем вслух: "Сэр, хозяйка должна говорить. Ваше приветствие вызвало у меня поцелуй; вы предложили мне свои услуги - так сказала моя служанка. Редкое предложение! Сэр, откуда вы приехали?"

"Леди, я приехал в этот день из дома доброго, хорошо запомнившегося вам хозяина, принца Гурнеманца".

"Господин, я с трудом поверила, что это от другого, ведь путь так долог. Его сестра была моей матерью. Много печальных дней мы с его Лиассом проплакали вместе. Раз уж вы питаете доброту к этому принцу, я расскажу вам о нашем тяжком положении".

Рассказ откладывается до тех пор, пока не удастся подкрепиться, а затем Парцифаль проводят в его покои. Он засыпает, но звук рыданий нарушает его дремоту. Незадачливая королева в одиночестве ночи разыскала своего гостя; она бросилась на колени у его ложа; ее слезы падают на него, и он просыпается. Тронутый любовью и жалостью, Парцифаль вскочил на ноги. "Госпожа! Ты насмехаешься надо мной? Вы должны преклонить колени перед Богом". С почтением садятся они рядом, и королева рассказывает свою историю, как король Кламид и его сенешаль растратили ее земли, несчастную сироту, убили ее народ, даже ее рыцарского защитника, брата Лиасса - она скорее умрет, чем отдастся ему.

Имя Лиассе будоражит Парцифаль: "Чем я могу тебе помочь?".

"Спаси меня от этого сенешаля, который досаждал мне и моим близким".

Парцифаль обещает, и королева уходит. День клонится к вечеру, и Парцифаль слышит звон колоколов монастыря. Поют мессу, и молодой рыцарь, взяв в руки оружие, выходит вперед - с ним идут молящиеся мещане - против войска, возглавляемого сенешалем. Парцифаль побеждает его, дарует ему жизнь и отправляет ко двору Артура. Горожане с восторгом принимают победителя, королева заключает его в объятия. Кто, как не он, станет ее господином? Так было отпраздновано их бракосочетание, хотя Парцифаль счел награду слишком большой; ему было достаточно коснуться подола ее одежды. Вскоре сам король Кламид приказал штурмовать город, но встретил отпор. Он бросил вызов Парцифалю и, побежденный, как и его сенешаль, был также отправлен ко двору Артура.

Между королевой Кондвирамурс и ее мужем Парцифалем была сильная любовь. Однажды утром Парцифаль обратился к ней в присутствии их народа: "Госпожа, с вашего позволения, я хотел бы узнать, как поживает моя мать, и поискать приключений. Если таким образом я буду служить и оказывать вам честь, ваша любовь будет достаточным гурдоном".

Отказавшись от жены и от всех, кто называл его лордом, Парцифаль отправился в путь один. Ему предстоит узнать, что такое боль и печаль; первые уроки пришли уже сейчас, когда тоска по жене наполнила его сердце горем. Вечером он достиг берега озера и увидел рыбака в лодке, одетого как король.^[724] Рыбак направил его в замок, пообещав, что там он будет хозяином. Следуя его указаниям, Парцифаль пришел в удивительно большой замок, где, сказав, что его послал рыбак, он был вежливо принят и удовлетворен своими нуждами. Печаль царил в огромных залах. Банкетный зал, в который его провели, был освещен сотней люстр, а вокруг стен стояло сто диванов. Хозяин вошел и лег на одну из них, сделанную как носилки; он казался чужим для радости. Его укрыли мехами и мантиями, как больного. Он пригласил Парцифаль сесть рядом с ним. Когда зал наполнился людьми, вошел оруженосец с кровоточащим копьем, и тогда все присутствующие запричитали. За ним последовала процессия благородно одетых дам, несущих драгоценные блюда, и наконец среди них появилась королева Репанса де Шойе. Она несла на шелковой подушке полноту всех благ - предмет, называемый Граалем. Только дева чистая и истинная могла нести его. Пришли также шесть других дев, каждая из которых несла сверкающий кубок; они поставили свою ношу перед хозяином. Затем хозяину и его гостю, а также рыцарям, расположившимся на диванах, принесли воду для рук, и перед всеми ними поставили столы. Пришли сто оруженосцев и с благоговением достали из Грааля всевозможные яства и вина, которые поставили перед рыцарями, что каждый пожелает. Все исходило от силы Грааля.

Парцифаль задумался, но промолчал, вспомнив совет старого принца не задавать лишних вопросов и надеясь, что ему объяснят, что все это может быть. Один из оруженосцев принес хозяину меч, который тот передал гостю: "Я носил этот меч в любой нужде, пока Бог не ранил

меня. Прими его в качестве компенсации за наше печальное гостеприимство. Положись на него в бою".

Подарок меча стал для Парцифалья возможностью спросить хозяина, что его поразило. Он упустил эту возможность. Пир был торжественно удален. "Твоя постель готова, когда ты захочешь отдохнуть", - сказал хозяин, и Парцифалья проводили в опочивальню, где он остался один. Но рыцарь не спал спокойно. Приближающаяся печаль прислала своих вестников. Сны нависали над ним, как гобелен, сотканный из ударов меча и смертоносных выпадов копья. Он вел темные, бесконечные битвы за свою жизнь, пока, вспотев всеми конечностями, не проснулся. В окно светил день. "Где же те рыцари, которые принесут мою одежду?" Он не услышал ни звука. Он вскочил на ноги. На нем лежали его доспехи и два меча - тот, что он взял у Итера, и тот, что дал ему хозяин. Подумал он: "Я так мучился во сне, должно быть, сегодня мне предстоит тяжелая работа. Если мой хозяин нуждается в помощи, я с радостью помогу ему и ей, Репансе, которая дала мне эту мантию; но я не стану служить ей ради ее любви; моя собственная жена так же прекрасна".

Парцифаль прошел по пустым залам замка, громко взывая к гневу. Он никого не видел, не слышал ни звука. Во внутреннем дворе он нашел своего коня и бросился в седло. Он проехал через открытые ворота замка, перемахнул через разводной мост, который невидимая рука подняла прежде, чем копыта его коня успели пронестись по нему. Он удивленно оглянулся. Сквайр проклинал его: "Да испепелит тебя солнце! Ты только что использовал свой рот, чтобы задать вопрос хозяину! Ты промахнулся, гусь!" Парцифаль потребовал объяснений, но ворота распахнулись перед его лицом. Его радость ушла, началась боль. Случайно бросив кости, он нашел и потерял Грааль. Он видит, что земля разрыта копытами рыцарей, скачущих по ней. "Эти, - подумал он, - сражаются сегодня за честь моего хозяина. Их отряд не был бы опозорен мной. Я не подвел бы их в нужде - так я заработал хлеб, который ел, и этот меч, который дал мне их господин. Я ношу его незаслуженно. Они считают меня трусом".

Он пошел по следам копыт; они вели его по дороге, потом рассеялись и стали слабыми. День был молодой. Под липой сидела дама, державшая набальзамированное тело рыцаря. Какая земная верность может сравниться с ее? Он повернул к ней своего коня: "Леди, ваше горе печалит мое сердце. Подойдет ли вам моя услуга?"

"Откуда вы приехали? Многие нашли смерть в этом лесу. Бегите, раз вы любите свою жизнь; но скажите, где вы провели ночь?"

"В замке в лиге отсюда".

"Не обманывай. Ты носишь чужой щит. В тридцати лигах нет ни одного дома, кроме одного замка, высокого и великого. Кто ищет его, тот не находит. Его находят только те, кто не ищет. Мунсалваэш его имя. Древний Титурель завещал его своему сыну Фримутелю, герою; но в поединках он погиб от любви. Из его детей один - отшельник, Тревризент; другой, Анфортас, - хозяин замка, не умеет ни ездить, ни ходить, ни сидеть, ни лежать. Но, сударь, если вы были там, может быть, он исцелился от своих долгих мук".

"Много чудес я там видел", - ответил он.

Она узнала голос: "Ты - Парцифаль. Скажи, ты видел Грааль и безрадостного владыку? Если его боль утихла благодаря тебе, то град! Далеко, как ветер, распространяется твоя слава, твое владычество тоже".

"Откуда ты меня знаешь?" - спросил Парцифаль.

"Я та самая дева, которая когда-то поведала тебе о своем горе, твоя родственница, оплакивающая убитого возлюбленного".

"Увы! Где же твои красные губы? Не ты ли Сигунэ, которая сказала мне, кто я? Где твои длинные каштановые волосы, где твоя прелесть и цвет?"

Сигуне говорила: "Единственным утешением для меня было услышать, что ты помог беспомощному человеку, чей меч ты носишь. Знаешь ли ты его дары? С первого удара он бьет хорошо, со второго - ломается; нужно слово, чтобы меч сделал своего носителя несравненным. Знаешь ли ты это слово? Если да, то никто не сможет противостоять тебе - ты задавал этот вопрос?"

"Я ничего не спрашивал".

"Горе мне, что глаза мои видели тебя! Ты не задавал вопросов! Ты видел там такие чудеса - Грааль, благородных дам, окровавленное копье. Жалкий, проклятый человек, что ты хочешь от меня? Твой ложный волчий зуб! Тебе следовало бы пожалеть хозяина и спросить о его недуге - тогда Бог сотворил бы с ним чудо. Вы живы, но мертвы для счастья".

"Дорогой кузен, скажи мне честно. Я искуплю любую вину".

"Искупить? Нет, оставь это! В Мунсальваэше твоя честь и рыцарская слава исчезли. Больше ты от меня ничего не получишь".

Вина Парцифалья не была случайностью; она проистекала из того, кем он был - неразумным. Искупить вину он мог, лишь став мудрым в результате многолетних испытаний. Несчастный рыцарь поскакал дальше, сняв шлем, чтобы дышать свободнее. Вскоре он нагнал даму Джесуту, ехавшую на убогой лошади в жалком обличье, с разорванной одеждой и обезображенным лицом. Он предложил помощь, и она, узнав его, со слезами сказала, что все ее горести - из-за него; она та самая дама, чей пояс и перстень забрала рука его глупца, и теперь ее муж Орилус обращается с ней как с позорной женщиной. Тут и сам гордый герцог поднялся на ноги, чтобы посмотреть, какой рыцарь осмелится помочь его брошенной жене. Парцифаль победил его после долгого боя, и все трое отправились в скит, где победитель поклялся, что именно он силой отнял кольцо и пояс у непорочной дамы. Вернув кольцо Орилусу, он отправил его с дамой, примиренного и счастливого, ко двору Артура. Так рыцарство Парцифалья искупило его первый глупый поступок. Он нашел в скиту крепкое копье, взял его и ушел.

Когда Орилус и его дама были с почетом приняты при дворе Артура, король со всеми своими рыцарями отправился в Мунсальвеш, чтобы найти могучего человека, называющего себя Красным Рыцарем, который прислал столько покоренных клятв в своей доблести, ибо он хотел сделать его рыцарем Круглого Стола. Была зима. Парцифаль - Красный рыцарь - ехал с противоположной стороны. Когда он приблизился к лагерю короля, его взору предстали три капли крови, отчетливо красные на свежеснеженном снегу; в воздухе над ними сокол сбил дикого гуся. Рыцарь остановился в задумчивости - красный и белый цвета унесли его мысли к королеве его сердца, Кондвирамурс. Он сидел, как статуя, на своем коне, с острием копья; его мысли были устремлены к ней, чей образ теперь закрывал ему глаза на все остальное. Один юноша заметил великого рыцаря и, задышавшись, побежал к Артуру, чтобы рассказать о незнакомце, который, казалось, бросил вызов всему Круглому столу. Сеграморс получил разрешение Артура встретить его. Он выехал с готовым вызовом; Парцифаль не видел и не слышал, пока его конь не свернул при приближении рыцаря, так что он больше не видел капли. Тогда его могучее копье упало в покой, Сеграморс был повержен на землю и понесся

назад, удрученный, а Парцифаль вернулся к созерцанию капель крови, погрузившись в задумчивость, как и прежде. Вот выскочил ссорящийся Кей и грубым ударом разбудил героя. Поединок повторяется, и Кей уползает обратно со сломанными ногой и рукой. Парцифаль снова погружается в задумчивость. И вот выезжает на поединок безоружный Гавейн, лучший из рыцарей Артура. Он вежливо обращается к Парцифалю, но тот ничего не слышит и сидит без движения. Гавейн думает, что рыцаря связывает любовь. Увидев, что Парцифаль смотрит на три капли крови, он осторожно прикрывает их шелковой тканью. К Парцифалю возвращается рассудок, он стонет: "Увы, госпожа жена моя, что между нами? Облако скрыло тебя". И тут, пораженный, он видит Гавейна - рыцаря без копья и щита - неужели он пришел насмеяться? С благородной вежливостью Гавейн раскрыл себя и повел ко двору Артура, где прекрасные дамы и король приветствовали героя, которого они пришли искать. В его честь был устроен праздник. Прекрасная компания рыцарей и дам расположилась вокруг Круглого стола; пир был в самом разгаре, как вдруг на огромном муле, с бичом в грубой руке, въехала суровая и нелюдимая провидица Кандри. Она прямо обращается к Артуру: "Сын короля Утерпендрагона, ты опозорил себя и эту высокую компанию, приняв Парцифалья, которого ты называешь Красным Рыцарем". Она обращается к Парцифалю: "Опозорь свой гордый вид и силу! Сэр Парцифаль, скажи мне, как получилось, что ты встретил этого безрадостного рыбака и не помог ему? Он показал тебе свою боль, а ты, ложный гость, не пожалел его. Отвратительный для всех добрых людей, отмеченный для ада Всевышним небес, ты, запрет счастья и проклятие радости! Ни одна пиявка не исцелит твою израненную честь. Большее предательство никогда не позорило столь доброго человека. Твои хозяева дали тебе меч; ты видел, как они несли Грааль, серебряные блюда и окровавленное копье, а ты, обещанный Парцифаль, молчал. Тебе не удалось завоевать главный приз земли; твой отец не сделал этого - разве ты его сын? Да, ибо Герцелоид был правдив, как и он. Горе мне, что дитя Герцелоида так подло поступило с честью!" Кандри сжала руки; слезы потекли быстро; она повернула своего мула и закричала: "Горе, горе тебе, Мунсальваэш, гора боли; нет тебе помощи!" И, ни с кем не прощаясь, она усакала, оставив Парцифалья на произвол судьбы, рыцарей - на изумление, дам - на слезы.

Едва Кандри скрылся из виду, как на Круглый стол обрушился еще один позор. Прискакал вооруженный рыцарь и, обвинив Гавейна в убийстве своего короля и кузена, вызвал его на смертный бой в течение сорока дней перед королем Аскалона. Сам Артур был готов сразиться за Гавейна, но добрый рыцарь принял вызов со всей учтивостью.

О родословной Парцифалья при дворе впервые узнали из того, что Кандри назвал его по имени и рассказал о его матери. Теперь Кламида, некогда жестокая сваха Кондвирамурса, умоляла героя заступиться за него перед другой красавицей, леди Кунневаре. Парцифаль вежливо согласился. Затем языческая королева приветствовала его, сообщив, что у него есть великий сводный брат Фейрефиз, сын отца Парцифалья от языческой королевы. Поблагодарив ее, Парцифаль обратился к компании: "Я не могу вынести упреков Кундри; какой рыцарь здесь не смотрит с укором? Я не буду искать радости, пока не найду Грааль, будь поиски короткими или долгими". Достойный Гурнеманц велел мне воздержаться от вопросов. Почтенные рыцари, вашу благосклонность я должен завоевать снова, ибо я ее потерял. Меня, еще не опозоренного, вы приняли в свою компанию; я отпускаю вас. Пусть печаль будет моим товарищем, ибо я оставил свое счастье в Мунсальваэше. Ах, беспомощный Анфортас! Не было у тебя от меня помощи".

Рыцари и дамы были опечалены тем, что герой покидает их в таком горе, и многие рыцари предлагали ему свои услуги. Леди Кунневар взяла его за руку; лорд Гавейн поцеловал ее и

сказал: "Я знаю, что путь твой полон раздоров; дай Бог тебе удачи, а мне - возможности служить тебе".

"А что такое Бог?" - ответил Парцифаль. "Будь он силен, он не наложил бы такого позора на меня и на тебя. Я был его подданным с того часа, как научился просить его о милости. Теперь я отказываюсь от служения Ему. Если Он ненавидит меня, я буду терпеть. Друг, в час раздора пусть любовь чистой и верной женщины укрепит твою руку. Я не знаю, когда увижу тебя снова; пусть же исполнятся мои добрые желания по отношению к тебе".

Оружие героя принесено, конь оседлан, начинается тяжкий труд.

Почему Парцифаль должен долго печалиться из-за того, что не задал вопроса, если его промах не был вызван ни жестокостью, ни злым умыслом, если, напротив, он с радостью услужил бы хозяину? Связь между его поведением и судьбой кажется неубедительной. Однако в жизни, как и в литературе, невежество и ошибки влекут за собой наказание. Более того, в средневековом романе не только есть фон колдовства и магии, но и активные элементы магии сохранились в сказках.^[725] И ничто так не чревато магическим значением и результатом, как вопрос и ответ. Вольфрам не рассматривает как магическое воздействие на судьбу своего героя его неспособность задать вопрос; но он сохранил ощутимо магическое значение этого действия для больного Анфортаса. Тяжело, что упущение привело Парцифалья к печали и отчаянию; однако в этом была и его вина, и человек, столь невежественный и неразумный, непременно должен был навлечь на себя беду, а также получить уроки печали, если он способен учиться. Таким образом, последовательность становится этической: от ошибки - беда, от беды - горе, от горя - мудрость. У Вольфрама Парцифаль был виноват; неумение задать вопрос символизировало отсутствие мудрости. Поэт был своего времени, а средневековая мысль была склонна к символизму и переходила, так сказать, от символа к символу, от символического значения к родственному символическому значению, и даже часто относилась к символу так, как если бы он был фактом, который символизировал.

В этот момент поэма Вольфрама посвящает несколько канто легкомысленным приключениям Гавейна. Этот доблестный, любезный, верный рыцарь и его приключения на протяжении всей поэмы являются фольгой для более тяжелой судьбы и характера Парцифалья. Но когда Гавейн получил по заслугам, поэт с радостью возвращается к своему законному герою. Парцифаль проскакал через многие земли, он переплыл много морей; перед его копьем ни один рыцарь не устоял на месте; его хвала и слава разнесены далеко. Хотя он никогда не был повержен, меч, данный ему Анфортасом, сломался, но Парцифаль с помощью волшебной воды сварил его снова. Однажды в лесу он подъехал к хижине, где Сигуне жила затворницей, питая свою душу мыслями об умершем возлюбленном, отгородившись от всех фантазий, которые могли бы разлучить ее с мертвым, которого она все еще считала своим мужем. Парцифаль узнал ее, а она его, когда он снял шлем: "Ты - сэр Парцифаль, скажи мне, как обстоят дела с Граалем?"

"Он доставил мне немало горя; я покинул страну, где был королем, оставил любящую жену, прекраснейшую из женщин; я страдаю от ее любви, а еще больше - от недостигнутой высокой цели Мунсальваэша. Кузина Сигунэ, зная мое горе, ты зря ненавидишь меня".

"Мой гнев иссяк. Ты лишилась радости с тех пор, как не расспросила Анфортаса, своего хозяина, - и своего счастья тоже. Тогда этот вопрос благословил бы тебя; теперь же радости

ты лишен; твоё приподнятое настроение остановилось; твоё сердце укротила печаль, которая осталась бы ему чужда, если бы ты задал вопрос".

"Я поступил как незадачливый человек. Дорогая кузина, посоветуйте мне, но скажите, как обстоят дела с вами? Я должен был бы оплакивать вашу горе, если бы моё собственное не было сильнее, чем когда-либо переносил человек".

"Пусть поможет тебе рука Того, Кто знает все горести. Дорога ещё может привести вас в Мунсальваэш. Кундри только что усакала отсюда - иди по её следу".

Парцифаль пустился в путь по следу мула Кундри, который вскоре потерялся, а вместе с ним и Грааль. Без всякой подсказки он поскакал дальше. Он сбил рыцаря Грааля и забрал его коня, так как его собственный был ранен в бою. Сколько он скакал, я не знаю, говорит поэт. Однажды морозным утром он встретил престарелого рыцаря без шлема, который шел босиком с женой и дочерьми. Рыцарь упрекнул его за то, что в этот святой день он едет вооруженным.

Парцифаль ответил: "Я не знаю времени года; я давно не веду счет дням. Когда-то я служил Тому, кого называют Богом, пока Он не удостоил меня Своей насмешкой. Он помогает, говорят люди. Но я так не считаю".

"Если вы имеете в виду Бога, родившегося от девы, - ответил старый рыцарь, - и верите, что Он принял человеческую природу, то вы зря едете в доспехах, ибо сегодня день, когда Он висел на кресте за нас. Сэр, неподалеку отсюда живет святой человек, который даст вам совет; вы можете покаяться и получить отпущение грехов".

Парцифаль вежливо удалился. Он считал свою неудачную попытку задать этот вопрос несчастливой ошибкой, чувствовал, что Бог несправедлив к нему, и сомневался в Его силе помочь. Теперь же его посещали тревожные мысли: "А вдруг Бог поможет моей боли? Если Он когда-либо благоволил рыцарю, если меч и щит могли завоевать Его благосклонность - если сегодня день Его помощи, пусть Он поможет мне, если сможет. Если Божий промысел укажет путь человеку и коню, я окажу Ему честь. Тогда отправляйтесь по Божьему выбору".

Он набросил уздечку на шею коня, подстегивая его, и конь понес его прямо к скиту святого Тревризента, который постился там, чтобы подготовиться к небесам, а его целомудрие боролось с дьяволом. Парцифаль узнал то место, где он присягнул Орилусу, чтобы очистить честь Джесуты. Отшельник, увидев его, воскликнул: "Увы, сударь, что вы едете верхом в это святое время. Неужели вам тяжело? Другая одежда была бы более подходящей, если бы ваша гордость позволила. Подойдите к огню. Если вы идете за любовными приключениями, подумайте об этом потом, а сегодня ищите любовь, которую дарит этот день".

Сойдя с костра, Парцифаль почтительно предстал перед отшельником: "Господин, посоветуй мне, я человек грешный".

Хозяин пообещал совет и спросил, как он сюда попал. Парцифаль рассказал о встрече со старым рыцарем и поинтересовался, не испугался ли его хозяин, увидев, как он подъезжает. "Поверь мне, нет, - ответил отшельник, - я не боюсь никого. Не хочу хвастаться, но в свое время моё сердце никогда не дрогнуло в бою. Я был таким же рыцарем, как и ты, и у меня было много грешных мыслей".

Укрыв коня под скалой, отшельник привел рыцаря в свою келью. Там горел костер из углей, перед которым Парцифаль с удовольствием погрелся и сменил стальные доспехи на плащ: он выглядел утомленным лесом. Дверь открывалась во внутреннюю камеру, где стоял алтарь

с тем самым ковчегом, к которому Парцифаль приложил руку, давая клятву. Он рассказал хозяину об этом, а также о копье, которое он нашел и взял. "Мой друг оставил его там, а потом посмеялся надо мной. Прошло четыре года, шесть месяцев и три дня с тех пор, как ты взял это копье; я докажу тебе это из этой Псалтыри".

"Я не знал, как долго я странствовал, потерянный и несчастный. Я несу на себе груз печали. Сэр, я скажу вам больше: с тех пор никто не видел меня ни в церкви, ни в монастыре, где чтят Бога. Я искал только сражений. Я также питаю ненависть к Богу. Он - покровитель моей беды: если бы Он оказал помощь, моя радость не была бы похоронена заживо! Сердце мое болит. В награду за мои многочисленные сражения печаль возложила на меня терновый венец. Я в обиде на Господа помощи, что мне одному Он не помог".

Хозяин вздохнул и посмотрел на него; затем произнес: "Господин, будь мудр. Вы должны доверять Богу. Он поможет вам, это Его дело; Он должен помочь нам обоим. Скажи мне трезво, как возник твой гнев на Него? Прежде чем обвинять Его, узнайте от меня о Его невиновности. Он никогда не отказывается от помощи. Даже я, мирянин, могу прочесть смысл этих непреложных книг; человек должен неуклонно служить Тому, Кто никогда не устает в Своей неуклонной помощи тонущим душам. Сохраняйте твердость, ибо Бог тверд. Обман Ему ненавистен. Мы должны быть благодарны Ему за то, что ради нас Его благородство приняло человеческий облик. Бог называется и является истиной. Он ни от кого не отворачивается; научите свои мысли никогда не отворачиваться от Него. Вы ничего не можете добиться от Него своим гневом. Тот, кто увидит, что вы питаете к Нему ненависть, сочтет вас больным умом. Вспомните Люцифера и всех его товарищей. Ад был их наградой. Когда Люцифер и его товарищи отправились в ад, был создан человек. Бог слепил из глины достойного Адама. Из плоти Адама Он взял Еву, которая принесла нам беду, не послушав своего Творца, и разрушила нашу радость. У них родились два сына. Один из них в завистливой злобе погубил девичество своей бабушки, согрешив".

"Господин, как это могло случиться?"

"Земля была матерью Адама и была девой. Адам был отцом Каина, который убил Авеля; и кровь упала на чистую землю; девичество ее было изглажено. Отсюда возникла ненависть между людьми - и продолжается до сих пор. Ничто в мире не может быть так чисто, как невинная дева; Бог сам был девичьим ребенком и принял образ первого девичьего плода. От семени Адама произошли горе и радость; через него мы ведем свой род от Бога, но через него же несем грех, за который Бог принял образ человека, и так страдал, сражаясь с тротом против нетрота. Обратитесь к Нему, если не хотите погибнуть. Платон, пророчица Сибилла предсказали Его. С божественной любовью Его могучая рука вырвала нас из ада. Радостная весть о Нем, Истинном Возлюбленном, такова: Он - сияющий свет и не колеблется в Своей любви. Люди могут испытывать к Нему либо любовь, либо ненависть. Нераскаявшийся грешник бежит от Божественной верности; тот, кто раскаивается, завоевывает Его милость. Бог проникает в мысли, которые скрыты от солнечных лучей и не нуждаются в крепости. Но свет Божий проходит сквозь темную стену, крадучись входит внутрь и бесшумно удаляется. Ни одна мысль не может быть столь быстрой, но Он обнаруживает ее прежде, чем она покинет сердце. Чистых сердцем Он избирает. Горе тому, кто затаил зло. Какая помощь в человеческом ремесле для того, чьи дела позорят Бога? Ты погибаешь, если поступаешь вопреки Ему, Который готов либо любить, либо ненавидеть. Теперь измените свое сердце; добром заслужите Его благодарность".

"Господин, - говорит Парцифаль, - я рад, что ты учишь меня тому, кто не преминет вознаградить ни преступление, ни добродетель. С болью и борьбой я до сих пор так переносил свою юную жизнь, что, сохранив верность, получил горе".

Парцифаль все еще чувствует свою невиновность, но, возможно, хозяин не так уверен: "Прити, будь со мной откровенен. Я с радостью выслушаю твои беды и грехи. Быть может, я смогу дать тебе совет".

"Грааль - мое главное горе, а потом моя жена - она вне конкуренции. По ним обоим я тоскую".

"Сэр, вы хорошо говорите. Ваше горе праведно, если его причина - тоска по жене. Если бы вы были брошены в ад за другие грехи, но были бы верны своей жене, рука Божья подняла бы вас оттуда. Что же касается Грааля, глупец ты этаким, то погоня за ним никогда его не завоюет. Он достанется лишь тому, кто назван на небесах. Я могу сказать, ибо я видел его".

"Сэр, вы были там?"

"Я был".

Парцифаль не сказал, что он тоже там был, но спросил о Граале. Тогда хозяин рассказал ему о доблестных тамплиерах, которые живут в Мунсальваэше и отправляются туда на поиски приключений в качестве покаяния за свои грехи. "Их питает камень чудесной добродетели; ни один больной, увидев его, не может умереть в ту неделю; он дарует молодость и силу и называется Грааль. Сегодня, как и в каждую Страстную пятницу, с неба слетает голубь и возлагает на Грааль облатку, от которой Грааль получает свою долю любой пищи и всех благ, которые дает земля или рай. Имя того, кто выбран для Грааля, будь то мальчик или девочка, внезапно появляется на нем и, будучи прочитанным, исчезает. Они приходят как дети; рада мать, чье дитя названо, ибо, взятое в эту компанию, оно будет ограждено от греха и позора и будет принято на небесах, когда эта жизнь закончится. Далее, все те, кто не принял ничью сторону в войне между Люцифером и Троицей, были изгнаны с небес на землю и здесь должны служить Граалю".

Парцифаль произнес: "Если бы рыцарство могло щитом и копьем завоевать приз на земле и рай для души, я бы сражался везде, где бы ни нашел бой; часто моя рука касалась приза. Если Бог мудр в конфликтах, Он должен назвать меня по имени, чтобы люди там узнали меня. Моя рука никогда не отступала".

"Сначала ты должен уберечься от гордыни и проявить скромность". Старик сделал паузу, а затем продолжил: "Жил да был король Грааля по имени Анфортас. Нам с вами следовало бы пожалеть о его печальной участи, постигшей его из-за гордыни молодости и богатства; он любил по-мирски легкомысленно - это тоже не относится к Граалю. Однажды в замок пришел один безымянный, простой человек; он ушел, грехи свои свалив на голову; он так и не спросил хозяина, что с ним. До этого времени подошел принц Лахелейн и сразился с рыцарем Грааля, убил его и забрал его коня. Господин, вы Лахелейн? Вы приехали сюда на граальском коне. Я хорошо знаю его амуницию и голубиный гребень, который Анфортас дарил своим рыцарям. Старый Титурель тоже носил этот герб, а после него его сын Фримутель, пока не погиб. Господин, вы похожи на него. Кто ты?"

Каждый из них посмотрел на другого. Парцифаль произнес: "Мой отец был рыцарем. Он погиб в бою; господин, включите его в свои молитвы. Его звали Гамухрет. Я не Лахелейн, но по своей глупости однажды я тоже обокрал мертвых. Моя грешная рука убила Итера. Я оставил его мертвым на мече и взял то, что должен был взять".

"О мир! Увы тебе! Сердечная скорбь - вот твоя плата!" - воскликнул отшельник. "Племянник мой, ты убил свою собственную плоть и кровь; это деяние, за которое Бог заслуживает смерти. Итер, образец всех рыцарей, - чем ты можешь искупить свою вину? И сестру мою, твою мать Герцелоиду, ты довел до смерти".

"О нет! Добрый господин, как вы это говорите? Если я дитя вашей сестры, то расскажите мне все".

"Твоя мать умерла, когда ты покинул ее. Другая моя сестра была матерью Сигуне; наш брат - Анфортас, который уже давно является печальным владыкой Грааля. Мы рано потеряли отца, Фримутеля; от него Анфортас, его первенец, унаследовал корону Грааля, будучи еще ребенком. Когда он стал мужчиной, то слишком охотно последовал за женской любовью, избравшей ему любовницу и сломавшей ради нее не одно копье. Он ослушался Грааля, который запрещает своим владыкам служить любви, кроме как по предписанию. Однажды, чтобы добиться благосклонности своей госпожи, он вступил в поединок с языческим рыцарем. Он сразил его, но языческое копье ударило его и сломалось, оставив отравленную рану. В муках он вернулся. Никакие лекарства и чары не могут исцелить эту рану, но он не может умереть - такова сила Грааля. Я отказался от рыцарства, плоти и вина в молитве, чтобы Бог исцелил его. Мы преклонили колени перед Граалем, и на нем было написано, что, когда рыцарь придет и, не приходя в себя, спросит, что с ним, он должен снова стать здоровым. Тогда этот рыцарь должен стать королем Грааля вместо Анфортаса. С тех пор появился рыцарь - я говорил тебе о нем. С таким же успехом он мог бы остаться в стороне от всех почестей, которые он завоевал, и помощи, которую он нам принес. Он не спросил: господин мой, что привело вас на этот перевал? Глупость не позволила ему".

Оба дружно застонали. Наступил полдень. Хозяин сказал: "Давайте сейчас же примем пищу и позаботимся о вашем коне". Они вышли, Парцифаль нарвал веток для своего коня, а хозяин собрал травы для трапезы. Затем они вернулись в келью. "Дорогой племянник, - сказал отшельник, - не презирай эту пищу. По крайней мере, ты не найдешь другого хозяина, который с большей радостью накормил бы тебя лучше".

"Господин, да минует меня Божья благодать, если когда-нибудь забота хозяина была для меня слаще".

Поев, они снова осмотрели коня, голодное положение которого огорчало старика из-за седла с гребнем Анфортаса. Тогда Парцифаль произнес:

"Господин и дядя мой, если бы я осмелился говорить от стыда, то рассказал бы вам обо всех своих несчастьях. Моя душа укрывается в вас. Мои проступки столь тяжки, что, если вы меня прогоните, я буду жить без угрызений совести все свои дни. Пожалей глупца добрым советом. Тот, кто скакал в Мунсальваэш, видел эту боль и не задавал вопросов, - это я, дитя несчастья. Так я, сударь, поступил".

"Племянник! Увы! Мы оба можем сетовать - где были твои пять чувств? И все же я не откажу тебе в совете. Ты не должен сильно горевать, но, оплакивая и откладывая печаль, следуй правильной мере. Если бы я мог освежить и ободрить вас, чтобы вы шли вперед и не отчаивались в Боге. Вы еще можете исцелить свою печаль. Бог не оставит вас. Я советую тебе с Ним".

Затем хозяин рассказал Парцифалю о болях Анфортаса, о людях Грааля, о своей собственной жизни до отказа от рыцарства, а также об Итере. "Итер был твоим родственником. Если твоя рука забыла об этом родстве, Бог не забудет. Ты должен покаяться

за этот смертный грех, а также за смерть своей матери. Покайся в своих проступках и подумай о смерти, чтобы твой труд здесь, внизу, принес покой твоей душе наверху".

Эти два смертных греха Парцифаль совершил неосознанно, и неосознанно он не задал вопрос. Его вина заключалась в легкомыслии и глупом невежестве. Невозможно не вспомнить Эдипа и не сравнить христианское средневековое отношение к невольным преступлениям с классическим греческим рассмотрением той же мрачной темы. Эдип согрешил так же невольно, как Парцифаль, и так же импульсивно. Его гибель была полной. Впоследствии, в *"Эдипе Колоне"*, его характер приобретает величие благодаря покорности необходимым последствиям его поступков; здесь было его духовное искупление. С другой стороны, милосердие, раскаяние, надежда, возвышение невольного грешника, прощение и утешение смягчают и прославляют христианскую средневековую историю.

Парцифаль пробыл в скиту несколько дней. При расставании отшельник сказал ему слова утешения: "Оставь мне свои грехи. Я буду твоим поручителем перед Богом за твоё покаяние. Исполни то, что я тебе велел, и не колеблясь".

Далее история переходит к Гавейну. В рассказе о его приключениях мелькает Парцифаль. Гордая дама, ради любви которой Гавейн совершает опасные подвиги, говорит ему, что никогда не встречала человека, которого не могла бы склонить к своей воле и любви, кроме одного. Этот один пришел и сверг ее рыцарей. Она предложила ему свои земли и свою красавицу; его ответ поверг ее в стыд: "Славная королева Пелрапейра - моя жена, а я - Парцифаль. Я не потерплю твоей любви. Грааль дает мне другие заботы".

Гавейн завоевал эту даму и привел ее ко двору Артура, куда был вызван его соперник, надменный король Грамофланц, чтобы сразиться с ним. В назначенное для боя утро Гавейн выехал немного на берег реки, чтобы проверить своего коня и доспехи. Там, у реки, ехал рыцарь; Гавейн решил, что это Грамофланц. Они сошлись; человек и конь пали в поединке. Рыцари встают на ноги и продолжают бой на мечах. Тем временем Грамофланц с великолепной компанией прибыл ко двору Артура. Списки готовы, Грамофланц стоит вооруженный. Но где же Гавейн? Он не имел обыкновения задерживаться. Сквайры бросаются на поиски и находят его падающим под ударами незнакомца. Они зовут: "Гавейн!", и неизвестный рыцарь с криком отбрасывает свой меч: "Жалкий и никчемный! Проклята моя обещанная рука. Да будет мне позор. Мое незадачливое оружие всегда - и теперь снова - разрушает мое счастье. Что мне стоит поднять руку на благородного Гавейна! Я сам себя низверг".

Гавейн услышал его: "Увы, сэр, кто вы такой, что говорите обо мне с такой любовью? Если бы ты заговорил раньше, пока силы и похвалы не покинули меня".

"Кузен, я твой кузен, готовый служить тебе, Парцифаль".

"Значит, ты сказал правду! Глупая борьба двух любящих сердец! Твоя рука свергла нас обоих".

Гавейн больше не мог стоять. В обмороке они положили его на траву. Подъезжает Грамофланц и с огорчением видит, что его соперник не в состоянии сражаться. Парцифаль предлагает Гавейну занять его место, но Грамофланц отказывается, и бой откладывается до следующего дня. Парцифаль сопровождает ко двору Артура, где Гавейн хочет познакомить его с прекрасными дамами; он сдерживается, вспоминая, как его когда-то опозорил там Кандри. Гавейн настаивает, и дамы приветствуют рыцаря. Артур снова делает Парцифаль одним из членов Круглого стола. Рано утром следующего дня Парцифаль, сменив оружие,

встречает Грамофланца в списках, еще до приезда Гавейна, и побеждает его. Затем приходит Гавейн и предлагает отложить бой, как это сделал Грамофланц. Так бой снова назначается на следующий день. Тем временем выясняются различные обстоятельства, происходят объяснения; Артуру удается примирить соперничающих рыцарей и урегулировать их отношения с дамами. При дворе начинаются свадебные празднества, и все радуются.

Кроме Парцифалья. Его сердце разрывается от боли и тоски по жене. Он размышляет: "С тех пор как я научился любить, как любовь обошлась со мной! Я родился от любви; почему же я потерял любовь? Я должен искать Грааль; но как я тоскую по милым объятиям той, с кем расстался так давно! Не подобает мне смотреть на этот радостный праздник со страданием в сердце". Там лежали его доспехи: "Поскольку я не принимаю участия в этой радости, и Бог не желает этого для меня; а любовь Кондвирамурса изгоняет всякое желание другого счастья - дай же Бог счастья всей этой компании. Я пойду". Он облачился в доспехи, оседлал коня, взял копье и щит и бежал с радостного двора, как только забрезжил рассвет.

И вот он встречает языческого рыцаря, приближающегося с великолепным сопровождением. Они поехали на большой поединок; и язычник удивился, что рыцарь держится за копье. Они бились на мечах вместе, пока их кони не вздыбились; они спрыгнули на землю и там продолжали сражаться. Тогда язычник подумал о своей королеве; мысль о любви придала ему сил, и он нанес Парцифалю удар, от которого тот упал на колени. Воспрянь, Парцифаль, почему ты не думаешь о своей жене? Внезапно он вспомнил о ней и о том, как завоевал ее любовь, победив Кламиду перед Пелрапером. Сразу же ее помощь пришла к нему через четыре королевства, и он сразил язычника; но меч его, некогда принадлежавший Итеру, сломался.

Глупый злодейский поступок Парцифалья, убившего Итера, искупается тем, что меч сломался. Если бы он не сломался, было бы совершено великое зло. Великодушный язычник воскликнул. "Герой, ты бы победил, если бы не сломался этот меч. Пусть будет мир между нами, пока мы отдыхаем".

Они сели вместе на траву. "Скажи мне свое имя, - сказал язычник, - я никогда не встречал столь великого рыцаря".

"Неужели я должен назвать свое имя из-за страха?"

"Нет, я назову себя Фейрефизом Анжуйским".

"Как Анжуйский? Это мое наследие. Но я слышал, что у меня был брат. Позвольте мне увидеть ваше лицо. Я не стану нападать на вас без шлема".

"Напасть на меня? Это я держу меч; но пусть ни у кого не будет преимущества". Он отбросил свой меч далеко от них.

С радостью и слезами узнали братья друг друга; долго и с любовью говорили они. Затем они вместе поскакали ко двору. Они вошли в шатер Гавейна. Артур вышел приветствовать их, и с ним было много рыцарей. По просьбе Артура каждый из великих братьев рассказал длинный список своих рыцарских побед. На следующий день Фейрефиз стал рыцарем Круглого стола, и был проведен грандиозный турнир. Затем последовал пир, и снова, как и прежде, к большой компании, сидевшей за столом, верхом подъехала Кандри. Она поприветствовала короля, затем повернулась к Парцифалю и в слезах бросилась к его ногам, прося приветствия и прощения. Парцифаль прощает ее. Она встает и кричит: "Приветствую тебя, сын Гахмурета - дитя Герцелоиды! Смирись в радости. Высокий жребий - твой, ты венец

человеческого благословения. Ты будешь владыкой Грааля; с тобой жена твоя Кондвирамурс и сыновья твои Лоэнгрин и Кардейз, которых она родила тебе после твоего ухода. Уста твои будут вопрошать Анфортаса - к его радости. Теперь планеты благоволят к тебе; горе твое ушло. Грааль и сила Грааля не позволят тебе участвовать во зле. Когда ты был молод, тебе досталась печаль, которая предала твою радость, когда она пришла; теперь же ты обрел покой души, и в печали ты терпишь до радости своей жизни".

Слезы любви хлынули из сердца Парцифалья и упали из его глаз: "Госпожа, если это правда, что милость Божья дала мне, грешному человеку, иметь детей и жену, то Бог был добр ко мне. Верно бы вы восполнили мои потери. Раньше, если бы я не совершил ничего плохого, вы бы не гневались. В то время я был еще не благословлен. Теперь скажи мне, когда и как я пойду навстречу своей радости. О, позволь мне не задерживаться!"

Больше медлить было нельзя. Парцифалью разрешили взять одного товарища, и он выбрал Фейрефиза. Кандри проводил их до замка Грааля. Войдя в замок, они увидели Анфортаса, призывающего смерть избавить его от мучений. Плача и молясь Богу, Парцифаль спросил, что с ним, и король был исцелен. Затем Парцифаль снова поскакал в Тревризент. Отшельник удивляется силе Бога, которую человек не в силах постичь; пусть Парцифаль слушается Его и удерживается от зла; о том, что кто-то может завоевать Грааль, прилагая усилия, было неслыханно; теперь это пришло к Парцифалью, пусть он смирится. Герой тоскует по своей жене - где она? Ему отвечают: там, на лугу, где он когда-то видел капли крови, он находит ее и своих сыновей, спящих в палатке. Они соединяются, Парцифаль становится королем Грааля, а королева Репанса выдается замуж за Фейрефиза, который крестится и уезжает с ней. Лоэнгрин становится преемником Парцифалья, а Кардейз получает королевства, принадлежавшие ранее Гахмурету и Герцелоиду.

КОНЕЦ ТОМА. I

Отпечатано в издательстве "Р. и Р. Кларк, Лимитед", Эдинбург.

ТЕМ ЖЕ АВТОРОМ

Два тома. 8vo. 21s. net.

ДРЕВНИЕ ИДЕАЛЫ

ИССЛЕДОВАНИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО И ДУХОВНОГО РОСТА С РАННИХ ВРЕМЕН ДО СТАНОВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

СПЕКТОР. - "Американский народ дарит миру одни из самых вдумчивых и взвешенных исследований по истории и философии, которые сейчас выпускаются. Работа мистера Тейлора является восхитительным примером такого рода трудов".

GUARDIAN. - "Книга, которая стоит намного выше всего, что мы видели. Нужно быть чем-то вроде гения, чтобы дать столь сочувственный и проникновенный рассказ о столь различных религиях; однако автор не перестает оставлять в памяти совершенно определенную картину каждой системы, с ее существенными характеристиками, совершенно отчетливыми, и иллюстрированную ровно настолько историей, насколько это необходимо, чтобы сделать картину живой. Опять же, книга является литературным произведением в том смысле, в каком немногие истории человеческой мысли являются литературными - в том смысле, в каком литературными являются *"Исследования великих предметов"* Фруда, или *"Исследования греческих поэтов"* Саймондса, или *"Платон и платонизм"* Патера..... Книга с глубоким интересом, католическим сочувствием и идеально взвешенными суждениями".

Globe 8vo. 7s. 6d. net.

КЛАССИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ СРЕДНИЕ ВЕКА

SPECTATOR. - "Том, который содержит в узких пределах пространства довольно замечательное разнообразие наводящих на размышления замечаний..... Мистер Тейлор всегда читабелен и поучителен..... Мы уходим от мистера Тейлора с большой благодарностью за интереснейшую книгу".

WESTMINSTER GAZETTE. - "Восхитительное краткое исследование предмета, который даже хорошо начитанные люди по большей части оставили неисследованным, за исключением той части, которая освещена Гиббоном..... Мы не знаем лучшего краткого изложения всех различных тенденций, которые в конце концов объединились в средневековье, чем у мистера Тейлора. Она обоснована, научна, хорошо написана и, очевидно, основана на самом широком чтении".

РАБОТЫ ПО ФИЛОСОФИИ

Профессор ГЕНРИ СИДГВИК

МЕТОДЫ ЭТИКИ. 8vo. 8s. 6d. net.

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ЭТИКИ ДЛЯ АНГЛИЙСКИХ ЧИТАТЕЛЕЙ. Crown 8vo. 3s. 6d.

PHILOSOPHY. Its Scope and Relations. 8vo. 6s. 6d. net.

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ Т. Х. ГРИНА, М-РА ГЕРБЕРТА СПЕНСЕРА И ДЖ. МАРТИНО. 8vo. 8s. 6d. net.

ЛЕКЦИИ ПО ФИЛОСОФИИ КАНТА и другие философские лекции и очерки. 8vo. 10s. net.

Профессор Харальд Хёфдинг

ИСТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ. Очерк истории философии от эпохи Возрождения до наших дней. Перевод Б. Э. Мейера. Два тома. 8vo. 15 с. нетто каждый.

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ. Перевод Галена М. Фишера, с предисловием Уильяма Джеймса. Глобус 8vo. 4s. 6d. net.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. Перевод Б. Э. Мейера. 8vo. 12s. net.

ОЧЕРКИ ПСИХОЛОГИИ. Перевод М. Э. Лоундеса. Crown 8vo. 6s.

MACMILLAN AND CO., Ltd., LONDON.

Сноски:

[1] Настоящая работа не посвящена ни жестокостям средневековой жизни, ни всем тем низменным проявлениям невежества и суеверия, которые были распространены в Средние века и до сих пор существуют, в меньшей степени, в некоторых частях Испании, южной Франции и Италии. Поэтому, говоря о средневековом гении, я не очень активно имею в виду подобные вещи. Эта фраза и подобные ей в этой книге будут обозначать более осознанный и конструктивный дух средневекового времени.

[2] Обо всех этих людях будет много сказано в последующих главах.

[3] *Пост*, глава XI.

[4] См. *пост*, глава IX, о том, как Августин прибыл в Англию.

[5] Исландские саги, например, были тогда переведены в письменную форму. Они обладают собственным гением; они реалистичны и без тени символизма. Они являются прекрасным выражением того народа, среди которого они были написаны. *Пост*, глава VIII. Но, будучи продуктами далекого острова, они не подверглись воздействию формирующих сил средневекового развития и не оказали никакого влияния в свою очередь. Родные черты средневековых народов были великим дополнительным фактором средневекового прогресса - дополнительным, то есть по отношению к латинскому христианству и античной культуре. Средневековые черты возникли в результате взаимодействия этих элементов; они, конечно, не возникли в результате какого-то независимого и обособленного роста исконно тевтонских качеств, о чем свидетельствуют саги. Однако далеко придется искать другой пример такой духовной отстраненности. Ведь как бы четко ни прослеживались различные расовые или национальные черты на протяжении всего средневекового периода, они постоянно проявляются в сочетании с другими элементами. В них прослеживается действие, возможно, реакция на них, но всегда под влиянием гения Средневековья, то есть гения взаимовлияния целого. Немецкий "*Парцифаль*" Вольфрама, старофранцузская "*Шансон де Роланд*" и, прежде всего, "*Божественная комедия*" - это средневековье. В этих сочинениях,

написанных на просторечии, расовые черты проявляются отчетливо, и все же на них влияет средневековый дух.

[6] См. *пост*, глава V.

[7] В качестве примера можно привести споры о предопределении и евхаристии; *пост*, глава X.

[8] См. *пост*, глава X.

[9] Отсутствие оригинальности в первой половине X века иллюстрирует Эпитома "*Моралий*" Григория, составленная таким энергичным человеком, как Одо из Ключи. Она занимает четыреста столбцов в "*Patrologia Latina*" Минье, 133. См. *пост*, глава XII.

[10] См. *пост*, глава XIII.

[11] См. *пост*, глава XI.

[12] См. *пост*, глава XVI.

[13] Эти люди будут полностью рассмотрены позже, в главах XXXIV-XL.

[14] См. *пост*, глава XXXI.

[15] См. *пост*, глава XXXII.

[16] *Пост*, глава XXIII.

[17] Термин "духовный" здесь предназначен для обозначения деятельности ума, которая эмоционально окрашена тоской или отвращением, и поэтому можно сказать, что она относится ко всей природе человека.

[18] История распространения латыни в Италии и провинциях неясна по своей природе. Книга Будинского "*Die Ausbreitung der lateinischer Sprache*" (Берлин, 1881) несколько неудовлетворительна. См. также Meyer-Lübke, *Die lateinische Sprache in den romanischen Ländern* (Gröber's *Grundriss*, 1², 451 sqq.; F. G. Mohl, *Introduction à la chronologie du latin vulgaire* (1899). Приведенные в тексте утверждения носят очень общий характер и намеренно игнорируют многие сложные вопросы о том, какой вид латыни - диалектной, народной или литературной - был распространен на полуострове. См. Mohl, o.c. § 33 sqq.

[19] Традиция говорит, что из Галлии, но просеянные свидетельства указывают на Дунай к северу от более поздней провинции Норикум. См. Bertrand and Reinach, *Les Celtes dans les vallées du Pô et du Danube* (Paris, 1894).

[20] См. Beloch, *Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*, p. 507 (Leipzig, 1886).

[21] Моммзен говорит, что во времена Августа пятьдесят испанских городов имели все привилегии римского гражданства, а пятьдесят других - права италийских городов (*Roman Provinces*, i. 75, Eng. trans.). Но это, по-видимому, ошибка, так как в перечислении Белоха, *Bevölkerung*, etc., p. 330, указано всего пятьдесят, следуя рассказу Плиния.

[22] Цицерон, *Pro Archia*, 10, сдержанно отзывается о поэтах, родившихся в Кордове, но впоследствии Латро из Кордовы был учителем Овидия.

[23] Римское право использовалось на всей территории Провинции. В этом отношении следует провести границу между Провинцией и Севером. См. *пост*, глава XXXIII.

[24] *Bellum Gallicum*, iii. 10.

[25] *Bellum Gallicum*, v. 6.

[26] Порций Катон в своих *Origines*, написанных за сто лет до того, как Цезарь перешел горы, говорит, что Галлия была посвящена военному искусству и красноречию (*argute loqui*). Предположительно, Галлия, которую Катон характеризует как умную или острую в речи, была Цизальпинской Галлией, то есть севером Италии; однако трансальпийские галлы Цезаря были одновременно умны в речи и часто оказывались дураками в своих собственных аргументах. Лукиан в своем "Геракле" (№ 55, издание Диндорфа) заставляет своего "кельта" утверждать, что Геракл совершал свои подвиги силой слова.

[27] См. в целом Фюстель де Куланж, "Политические институты древней Франции", т. I. (*La Gaule romaine*).

[28] *Bellum Gallicum*, vi. 11, 12.

[29] Cp. Julian, *Vercingetorix* (2-е изд., Париж, 1902).

[30] *Bellum Gallicum*, iv. 5; vi. 20.

[31] Существует ряд текстов со II по V век, которые касаются этого вопроса. Взятые в целом, они неудовлетворительны, если не сказать слепы. Они часто обсуждались. См. Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, i. 451 sqq. (2-е издание, 1904); Brunot, *Origines de la langue française*, которое является введением к "Histoire de la langue et de la littérature française" Пти де Жюльвиля (Париж, 1896); Bonnet, *Le Latin de Grégoire de Tours*, pp. 22-30 (Париж, 1890); Mommsen's *Provinces of the Roman Empire*, p. 108 sqq. английского перевода; Fustel de Coulanges, *Institutions politiques*, vol. i. (*La Gaule romaine*), pp. 125-135 (Париж, 1891); Roger, *L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, p. 24 sqq. (Париж, 1905).

[32] Такими словами являются, например, wine, street, wall. См. Toller, *History of the English Language* (Macmillan & Co., 1900), pp. 41, 42.

[33] См. Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, Band i. pp. 305-315, (Strassburg, 1891).

[34] Яркой иллюстрацией может служить латинское юридическое слово *persona*, используемое в Символе веры. Латиняне должны были перевести три ὑποστάσεις греков; а "три чего-то", *tria quaedam*, было слишком вольным, как говорит Августин (*De Trinitate*, vii. 7-12). Правильным и буквальным переводом ὑπόστασις было бы *substantia*; но это слово было взято для передачи οὐσία. Таким образом, юридическое слово *persona* было использовано, несмотря на его признанную непригодность. Cp. Taylor, *Classical Heritage, etc.*, p. 116 sqq.

[35] Об этих перипатетиках см. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 3rd ed. vol. ii. pp. 806-946.

[36] См. Boissier, *Étude sur M. T. Varron* (Paris, 1861).

[37] *Hist. naturalis*, ii. 41.

[38] Начиная с правления Августа и далее астрология процветала как никогда прежде. См. Habler, *Astrologie im Alterthum*, p. 23 sqq. (Zwickau, 1879).

[39] *De abstinencia*, ii. 34.

[40] *De abstinencia*, iii. 4.

[41] Порфирий до него говорил об ангелах и архангелах, которые он нашел в еврейских писаниях.

[42] Цитируемые авторитеты см. в Zeller, *Ges. der Phil.*, iii.⁽²⁾ p. 686.

[43] *De mysteriis*, i. 3.

[44] *Ibid.* ii. 3, 9.

[45] Cp. Döllinger, *Sektengeschichte*.

[46] Все мои христианские примеры взяты из числа представителей католического христианства, поскольку именно оно восторжествовало и задало направление средневековой мысли. Поэтому я не упоминаю гностиков, не желая усложнять и без того сложную духовную ситуацию. Гностицизм представлял собой смесь эллинских, восточных и христианских элементов. Его приверженцы представляли один (наиболее искаженный) способ восприятия Евангелия. Но гностицизм не восторжествовал и не заслужил этого. Он процветал несколько раньше времени Плотина.

[47] См. Ориген, *De principiis*, iii. 2.

[48] Афанасианское *Житие Антония* находится в Migne, *Patr. Graec.* 26, и переведено в *Nicene Fathers*, second series, iv. *Житие С. Мартина* находится в Halm's ed. of Sulp. Severus (Вена, 1866), а также в Migne, *Pat. Lat.* 20, а также в переводе в "*Никейских отцах*", вторая серия, xi.

[49] См. Harnack, *Dogmengeschichte*, ii. 413 sqq., особенно 432 sqq. Также Taylor, *Classical Heritage*, pp. 94-97.

[50] In cap. iii. § 2 "*Небесной иерархии*" Псевдо-Дионисий говорит, что цель его системы - уподобление Богу и единение с Ним (ἡ πρὸς θεὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις). Он классифицирует свои "небесные интеллекты" даже более систематично, чем *De mysteriis* школы Иамблика. Его работа полна неоплатонизма. Cp. Vacherot, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, iii. 24 sqq.

[51] Культ Девы Марии и святых возник очень рано. См. Lucius, *Die Anfänge des Heiligen Kults in der christlichen Kirche* (ed. by Anrich, Tübingen, 1904).

[52] См. например, Grandgeorge, *St. Augustin et le Néoplatonisme* (Paris, 1896).

[53] О Григории см. *пост*, глава V.

[54] *Epistola ad Gregorium Thaumaturgum*.

[55] Cf. Boissier, *Fin du paganisme*.

[56] *Civ. Dei*, xix. caps. 49, 20, 27, 28.

[57] *De moribus Ecclesiae*, 14, 15; cp. *Epist.* 155, §§ 12, 13.

[58] *Civ. Dei*, xix. 25.

[59] См. Климент Римский, *Послание к Коринфянам* (92 г. н. э.), вступительный отрывок и примечания в издании Лайтфута.

[60] *De doc. Chris.* i. 4, 5.

[61] *De doc. Chris.* ii. 16.

[62] *De doc. Chris.* iii. cap. 10 *sqq.*

[63] *Post*, Chapter V.

[64] *De moribus Ecclesiae*, 21; *Confessions*, v. 7; x. 54-57.

[65] См. Harnack, *Dogmengeschichte*, iii. 14 *sqq.*; Taylor, *Classical Heritage*, p. 117 *sqq.*

[66] *Civ. Dei*, ix. 21, 22; ср. *Civ. Dei*, xvi. 6-9.

[67] *Civ. Dei*, кн. xii., содержит обсуждение подобных вопросов, *например*, почему человек был создан именно тогда, когда он был создан, а не раньше или позже. Все эти вопросы обсуждались средневековыми философами, например, Фомой Аквинским.

Помимо этих догматических трактатов, в которых тексты Писания использовались, по крайней мере, для подтверждения, отцы, греческие и латинские, составили огромную массу библейских комментариев, в основном аллегорических, следующих за главами и стихами канонических писаний.

[68] См. *выше*, глава III.

[69] См. *post*, глава V.

[70] Суть книги Капеллы заключается в аллегорическом повествовании о браке Филологии и Меркурия. В качестве брачного подарка жених дарит невесте семь служанок, символизирующих семь свободных искусств - грамматику, риторику, диалектику, арифметику, геометрию, астрономию, музыку. Ср. Taylor, *Classical Heritage, etc.*, p. 49 *sqq.*

[71] В издании Эйссенхардта.

[72] О символизме чисел см. Cantor, *Vorlesungen über Ges. der Mathematik*, 2nd ed. pp. 95, 96, 146, 156, 529, 531.

[73] См. необычный пример, взятый из трактата против Фаустуса, *post*, глава XXVII. Также *De doc. Chris.* ii. 16; *De Trinitate*, iv. 4-6.

[74] Migne, *Pat. Lat.* 14, col. 123-273. Письменный цир. 389.

[75] *Hex.* i. cap. 6.

[76] *Hex.* ii. caps. 2, 3.

[77] Aug. *De Trinitate*, iii. 5-9.

[78] *Ante*, Chapter III.

[79] *Civ. Dei*, xvi. 9.

[80] Источники этих рассказов см. в Lauchert, *Ges. des Physiologus* (Strassburg, 1889), p. 4 *sqq.* Широкое использование этой работы хорошо известно. Вскоре она была переведена на эфиопский, армянский и сирийский языки, на латынь не позднее начала пятого века, а затем, разумеется, с многочисленными дополнениями, на различные языки западной средневековой Европы. См. Lauchert, *о.с.* p. 79 *sqq.*

[81] Cp. Boissier, *Tacite* (Paris, 1903).

[82] Например, какие разные истины можно сказать впоследствии о светском обеде мужчин и женщин, на котором он сидел. Прежде всего, это хозяйка, которой он может сказать что-нибудь приятное и в то же время правдивое. Затем есть его конгениальная подруга среди присутствующих дам, которой он расскажет о некоторых интимных наблюдениях, тоже правдивых. В-третьих, на ужине присутствовал друг по клубу, и его ухо будет вместилищем замечаний о женских чертах, проиллюстрированных тем, что там говорилось и делалось. И наконец, есть он сам, которому в часы ночного отдыха ужин предстанет в своем неизменном значении как случай в человеческом общении, который так увлекателен, так скоротечен и так наводит на размышления. Вот четыре изложения; а если бы компания состояла из двенадцати человек, мы могли бы умножить четыре на это число и представить себе сорок восемь правдивых, хотя и неполных, рассказов об этом ужине, который теперь вошел в угасающий круг событий, которых больше нет".

[83] О Григории Нисском см. Taylor, *Classical Heritage*, p. 125 *sqq.*

[84] В основном в книгах III и XV-XVIII.

[85] Как и "*Civitas Dei*", патристические сочинения, посвященные исключительно истории, все были откровенно апологетическими, но в разной манере, в зависимости от нрава и обстоятельств писателя. На Востоке, в эпоху формального христианского триумфа и кульминации арианских споров, жил Евсевий Кесарийский, самый известный из ранних церковных историков. Он был образован, внимателен, умел взвешивать свидетельства и излагать основные моменты. Он не слишком подробно останавливается на чудесах. Его апологетические наклонности проявляются в том, что он видит и излагает факты так, чтобы подтвердить истинность христианства. Если в то время казалось, что христианство больше не нуждается в защитнике, оставалось место для восхваляющего, и таким человеком был Евсевий в своей "Церковной истории" и полном жизнеописании *Константина*. Его "Церковная история" переведена А. К. Макгиффертом, *Библиотека Никейских Отцов*, вторая серия, том I (Нью-Йорк, 1890). На латынь ее перевел Руфинус, друг, а затем враг святого Иеронима.

[86] Лучшее издание - издание Зангемайстера в венском *Corpus scriptorum eccles.* (1882). Орозий игнорирует классических греческих историков, о которых он почти ничего не знал. Cp. Taylor, *Classical Heritage*, pp. 219-221.

[87] *Hist.* ii. 3.

[88] Лучшее издание - Pauly, в венском *Corpus scrip. eccles.* (1883).

[89] Прекрасное изложение природы и классов средневековых *Vitae sanctorum* находится в "Les Légendes hagiographiques", автор Hipp. Delehaye, S.J., в *Revue des questions historiques*, t. 74 (1903), pp. 56-122. Английский перевод этой статьи вышел отдельным томом.

[90] На рассказ Григория о чудесных деяниях Бенедикта его собеседник, диакон Петр, отвечает и восклицает: "Чудесно и удивительно то, о чем ты рассказываешь. Ибо в воде, исторгнутой из скалы (*то есть* Бенедиктом), я вижу Моисея, в железе, поднявшемся со дна озера, - Елисея (2 Цар. vi. 6), в беге по воде - Петра, в послушании ворона - Илию (1 Цар. xvii. 6), и в его скорби по умершему врагу - Давида (2 Цар. i. 11). Этот человек, как я считаю, был полон духа всех праведников" (Gregorius Magnus, *Dialogi*, ii. 8. Цитируется и дополняется Одо из Ключи, Migne, *Pat. Lat.* 133, col. 724). Остальная часть второй книги содержит другие чудеса, подобные тем, о которых рассказывается в Библии. Жизнь более позднего святого

также может следовать более ранним монашеским типам. Франциск целует раны прокаженных, как это делал Мартин Турский. См. Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*. Но часто автор *жития* намеренно вставляет чудеса, чтобы сделать свою историю назидательной или усилить славу своего героя, возможно, чтобы принести пользу церкви, где он похоронен.

[91] Амвросий, *Ep.* 22, *ad Marcellinam*.

[92] О Паулине из Нолы см. Taylor, *Classical Heritage*, pp. 272-276.

[93] Поскольку эта глава была посвящена интеллектуальным интересам Отцов, ее следует дополнить рассмотрением эмоций и страстей, которые они одобряли или отвергали. Но этот вопрос удобнее рассматривать в связи с развитием средневековых эмоций, *пост*, глава XIV.

[94] Migne, *Pat. Lat.* 63, col. 1079-1167. Также под редакцией Фридляйна (Лейпсик, 1867).

[95] Я не знаю о более раннем использовании этого слова для обозначения этих четырех отраслей знаний. Но по молодости Боэция в это время можно предположить, что он получил его от учителя.

[96] См. Cantor, *Vorlesungen über die Ges. der Mathematik*, i. 537-540.

[97] См. Cantor, *о.с.* i. 540-551.

[98] Cassiodorus, *Ep. variae*, i. 45

[99] О датировке трудов Боэция см. S. Brandt, "Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke des Boëtius," *Philologus*, Band 62 (N.S. Bd. 16), 1903, pp. 141 *sqq.* и 234 *sqq.*

[100] Социальное положение, его собственные способности и благосклонность Теодориха обеспечили Боэцию консульство в 510 году, когда ему было двадцать восемь или девять лет.

[101] Migne, *Pat. Lat.* 64, col. 201.

[102] *In librum de interpretatione*, editio secunda, начало книги II., Migne 64, col. 433.

[103] См. *De inter.* ed. prima, книга I. (Migne 64, col. 193); ed. secunda, начало книги III. и книги IV. (Migne 64, col. 487 и 517). Все переводы Боэция находятся в 64-м томе "*Pat. Lat.*"

[104] См. A. Hildebrand, *Boëthius und seine Stellung zum Christentum* (Regensburg, 1885), а также работы, на которые там даны ссылки.

[105] См. Prantl, *Ges. der Logik*, i. 679 *sqq.*

[106] См. его жизнь в "*Письмах Кассиодора*" Ходжкина; также Roger, *Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, pp. 175-187 (Paris, 1905).

[107] Migne 70, col. 1281.

[108] Migne 70, col. 1105-1219.

[109] Работы Григория напечатаны в Migne, *Patrologia Latina*, 75-79. Его послания также опубликованы в *Monumenta Germaniae historica*. О Григории, его жизни и времени, трудах и доктринах см. F. H. Dudden, *Gregory the Great, etc.*, 2 vols. (Longmans, 1905).

[110] Migne, *Pat. Lat.* 75, col. 516.

[111] *Ep.* xi. 54 (Migne 77, col. 1171).

[112] Это мнение выражено в *Комментарии на Царств*, приписываемом Григорию, но, возможно, это работа более поздней руки. Так, в аллегорическом толковании 1 Царств (1 Цар.) xiii. 20: "И пошли все Израильтяне к Филистимлянам, чтобы точить каждый свою долю, и свой сошник, и свой топор". Так говорит комментатор (Migne, *Pat. Lat.* 79, col. 356): Мы спускаемся к филистимлянам, когда склоняем ум к светским занятиям; христианская простота находится на высоте. О светских книгах говорят, что они находятся в плоскости, поскольку в них нет небесных истин. Бог поместил светские знания на плоскость перед нами, чтобы мы использовали их как ступеньку для восхождения к высотам Писания. Так, Моисей сначала изучил мудрость египтян, чтобы быть способным понимать и излагать Божественные заповеди; Исаия, самый красноречивый из пророков, был *nobiliter instructus et urbanus*; а Павел сидел у ног Гамалиила, прежде чем был вознесен на высоту третьего неба. Человек отправляется к филистимлянам, чтобы наточить свой плуг, потому что светское образование необходимо для подготовки к христианской проповеди".

[113] См. *пост*, глава X.

[114] Migne 75, 76.

[115] Migne 77, col. 149-430. Вторая книга посвящена Бенедикту Нурсийскому.

[116] Иллюстрации см. в Dudden, o.c. i. 321-366 и ii. 367-68. Интерес Григория к чудесному проявляется и в его письмах. Императрица Константина написала ему письмо с просьбой прислать ей голову святого Павла! Он отвечает (*Ep.* iv. 30, *ad Constantinam Augustam*) в замечательном письме об ужасах таких святых мощей и их поражающей смерть и исцеляющей силе, о чем он приводит примеры. Он говорит, что иногда посылал кусочек цепи святого Петра или несколько опилок; и когда люди приходили за этими опилками к присутствующему священнику, иногда они легко отрывались, и снова никакие усилия напильника не могли ничего отделить".

[117] *Moralia* xvi. 51 (Migne 75, col. 1151). Cp. Dudden, o.c. ii. 369-373.

[118] *Mor.* ix. 34, 54 (Migne 75, col. 889). Cp. Dudden, o.c. ii. 419-426.

[119] *Dialogi*, iv. caps. 39, 55.

[120] Лучшая версия августинизма содержится в письме Григория к Феоктисту (*Ep.* vii. 26), где он говорит, что есть два вида "сострадания, одно из которых боится вечных наказаний, а другое - воздыхает о небесных наградах, поскольку душа, жаждущая Бога, сначала страшится, а потом жаждет любви".

[121] *Ep.* iv. 21; vi. 32; ix. 6.

[122] См. *пост*, гл. XXXVI, 1.

[123] Migne 83, col. 207-424. Нет необходимости ссылаться, конечно, на *Лжедекларации*, псевдонимно связанные с именем Исидора; они более поздние, чем его время.

[124] *Etymologiae* можно найти в томе 82 Migne, col. 73-728; остальные произведения занимают том 83 Migne.

[125] *Aug. Quaest. in Gen.* i. 152. См. *выше*, глава IV.

[126] *Книги сентенций* Исидора представляют собой тематическое расположение вопросов, более или менее тесно связанных с христианской верой, и поэтому могут рассматриваться как предшественники *Сентенций* Петра Ломбарда (*пост*, глава XXXIV.). Но работа Исидора -

это самая простая компиляция, и он не собирает свои выдержки, чтобы доказать или опровергнуть определенное положение и продемонстрировать единодушие авторитетов, как Ломбард. Его главный источник - "*Моралии*" Григория. Проспер Аквитанский, младший современник и ученик Августина, составил из сочинений Августина книгу "Сентенции", еще более скромную, чем у Исидора (Migne, *Pat. Lat.* 51, col. 427-496).

[127] Например, Разум начинает свой ответ таким образом: "Quaeso te, anima, obsecro te, deprecor te, imploro te, ne quid ultra leviter agas, ne quid inconsulte geras, ne temere aliquid facias," etc. (Migne 83, col. 845).

[128] *De rerum natura*, Praefatio (Migne 83, col. 963).

[129] См. Прологомены к изданию Беккера.

[130] Migne 82, col. 367.

[131] См. Kübler, "Isidorus-Studien", *Hermes* xxv. (1890), 497, 518, и цитируемую там литературу.

Об анализе "*Этимологий*" не может быть и речи. Но подписи к двадцати книгам, на которые они разделены, укажут на круг интеллектуальных интересов Исидора и его времени:

I. *De grammatica*.

II. *De rhetorica et dialectica*.

III. *De quatuor disciplinis mathematicis*. (Таким образом, первые три книги содержат Тривиум и Квадривиум).

IV. *De medicina*. (Краткий справочник медицинских терминов).

V. *De legibus et temporibus*. (В последней части описываются дни, ночи, недели, месяцы, годы, солнцестояния и равноденствия. Трудно предположить, почему она была помещена в одну книгу с "Законом").

VI. *De libris et officiis ecclesiasticis*. (Рассказ о книгах Библии и церковных службах).

VII. *De Deo, angelis et fidelium ordinibus*.

VIII. *De ecclesia et sectis diversis*.

IX. *De linguis, gentibus, regnis, etc.* (О различных народах земли и их языках, а также о других вопросах).

X. *Vocum certarum alphabetum*. (Этимологический словарь многих латинских слов).

XI. *De homine et portentis*. (Названия и определения различных частей человеческого тела, возрастов жизни, а также вундеркиндов и чудовищ).

XII. *De animalibus*.

XIII. *De mundo et partibus*. (Вселенная и ее части - атомы, элементы, небо, гром, ветры, воды и т. д.)

XIV. *De terra et partibus*. (Географический.)

XV. *De aedificiis et agris*. (Города, их общественные сооружения, дома, храмы и поля).

XVI. *De lapidibus et metallis*. (Камни, металлы и их качества, любопытные и иные).

XVII. *De rebus rusticis*. (Деревья, травы и т.д.)

XVIII. *De bello et ludis*. (О войне, оружии, доспехах; о публичных играх и театре).

XIX. *De navibus, aedificiis et vestibus*. (О кораблях, их частях и оснащении, о зданиях и их украшении, об одежде и ее орнаменте).

XX. *De penu et instrumentis domesticis et rusticis*. (О винах и провизии, их хранилищах и сосудах).

[132] Преувеличенный рост грамматических и риторических исследований любопытно демонстрируется массой слов, изобретенных для обозначения различных видов тропов и фигур. См. список в Беде, *De schematis* (Migne 90, col. 175 sqq.).

[133] Ср. Hodgkin, *Italy and her Invaders*, 8 vols.; Villari, *The Barbarian Invasions of Italy*, 2 vols.

[134] Это требование не было таким уж необычным, если учесть распространенный в провинциях римский обычай размещать солдат у жителей с правом на одну треть дома и имущества.

[135] Ср. *пост*, глава XXXIII, II.

[136] О кодексах см. Hodgkin, *о.с.* vol. vi.

[137] На лангобардском языке еще говорили во времена Павла Диакона (восьмой век).

[138] Аполлинарий Сидоний, *Ep.* i. 2 (перевод Ходжкина, *о.с.* vol. ii. 352-358), дает очерк о вестготском короле Теодорихе II, сыне того, кто пал в битве с гуннами. Он вззошел на престол в 453 году, совершив убийство своего брата Торисмунда. В 466 году он сам был убит своим братом Эвриком. В то же время он, по-видимому, был хорошим полуварварским, полукцивилизованным королем.

[139] См. *пост*, глава XXXIII, II. Для вестготского королевства в Испании великими были правления Леовигильда (568-586) и его сына Реккареда (586-601). Во времена Юстиниана "Римская империя" вновь утвердилась на юге Испании. Леовигильд оттеснил империю на узкую полосу южного побережья, где еще оставались важные города. За исключением этого, он завоевал всю Испанию, окончательно овладев суэвами на северо-западе. Его столицей был Толедо. Как ни велика была его власть, ее едва хватало на то, чтобы сдерживать непомерно разбушевавшихся вельмож и землевладельцев. В период упадка империи возникла система клиентелы и протекции, в которой тевтоны нашли препятствие для создания монархий. В Испании эта система ускорила падение вестготского королевства. Еще одним источником проблем для Леовигильда, который все еще оставался арианом, стало противодействие влиятельного католического духовенства. Реккаред, его сын, перешел в католическое или "римское" вероисповедание и положил конец расколу между престолом и епископами.

[140] Испанская римская церковь, которая управляла судьбами обреченного вестготского королевства или препятствовала им, была передовой среди западных церквей по способностям и образованности. У нее были свои мученики во времена языческих гонений; у нее был всеми почитаемый Осия, епископ Кордовы и видный деятель Никейского собора; у нее были яростные подавители ересей и расколов; у нее было поразительное количество соборов, обычно проводившихся в Толедо. Ее епископы были князьями. Леандр, епископ Севильи, досаждал могущественному, но все еще арианскому королю Леовигильду, который был вынужден изгнать его. Сын этого короля, Реккаред, вызвал его из ссылки, чтобы

председательствовать на Толедском соборе в 589 году, когда вестготская монархия перешла в римский католицизм. Леандра сменил на его более чем епископском посту его младший брат Исидор (епископ Севильи с 600 по 636 год). Будучи княжеским прелатом, Исидор получил еще более широкую и прочную известность благодаря святости и образованности. Последний ученый-энциклопедист, принадлежавший к античному христианскому миру, он стал одним из великих мастеров Средневековья (см. *выше*, глава V.). Фальсификатор и составитель *Лжедеклараций*, выбрав имя Исидора, а не другое, чтобы придать этому сборнику авторитет, действовал под влиянием всеобщего почитания этого великого испанского церковника.

[141] Браки между римлянами и франками были узаконены уже в 497 году.

[142] См. Flach, *Les Origines de l'ancienne France*, vol. i. chap. i. *sqq.* (Paris, 1886).

[143] См. *пост*, глава XXXIII, II.

[144] Физиологическим критерием расы является кровосмешение. Но, к сожалению, расовая родословная вскоре теряется в неясности. Более того, в те периоды, о которых мы имеем некоторые сведения, ни одна раса не оставалась чистой от чужеродных примесей; и каждый народ, принимавший участие в мировом прогрессе, подвергался иностранному влиянию с доисторических истоков на протяжении всей своей истории. В самом деле, иностранные предложения и контакты с другими народами представляются необходимыми для племенного или национального прогресса. Для историка не существует чистой и несмешанной расы, и даже представление о ней становится самопротиворечивым. Для него раса - это группа людей, предположительно связанных кровным родством, которые передают из поколения в поколение общее культурное наследие и сходные физические и духовные черты. Он замечает, что передаваемые характеристики такой группы могут ослабевать или рассеиваться перед иностранным влиянием, и тем более, когда группа рассеивается среди других народов; или же он видит, что ее отличительные черты становятся более четкими по мере того, как ее члены приходят к более тесному национальному единству под действием общей физической среды, общих институтов и общей речи. Историк не примет в качестве убедительного ни одного доказательства расовой принадлежности. Он может придать значение цвету лица, росту и форме черепа, но при этом обнаружить, что их интерпретация вызывает недоумение при сопоставлении с другими свидетельствами, историческими или лингвистическими. Он будет учитывать обычаи и орудия труда, не забывая при этом, что обычаи могут быть заимствованы, а орудия труда часто бывают чужими. Язык дает ему самый заманчивый критерий, но один из самых обманчивых. Замечено, что когда два народа, говорящие на разных языках, встречаются вместе, они могут смешивать свою кровь через брак, объединять свои обычаи, перенимать утварь и украшения друг друга, но два языка структурно не объединятся: один будет вытеснять другой. Таким образом, язык может быть более единым источником, чем люди, говорящие на нем; и наоборот, люди одной расы в силу особых обстоятельств могут не говорить на одном языке. Таким образом, языковое единство не является неоспоримым доказательством единства расы.

[145] Что касается кельтов в Галлии и других местах, а также раннего некельтского населения Галлии, см. A. Bertrand, *La Gaule avant les Gaulois* (Paris, 1891); *La Religion des Gaulois* (Paris, 1897); *Les Celtes dans les vallées du Pô et du Danube* (в соавторстве с S. Reinach); D'Arbois de Jubainville, *Les Premiers Habitants de l'Europe* (второе издание, Париж, 1894); Fustel de Coulanges, *Institutions politiques de l'ancienne France* (Париж, 1891); Karl Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, Bde. I. и II.; Zupitza, "Kelten und Gallier," *Zeitschrift für keltische Philologie*, 1902.

[146] См. *выше*, глава II.

[147] Латинская литература, созданная их потомками в четвертом веке, обычно хороша по форме, какими бы другими качествами она ни обладала. Это утверждение относится к произведениям номинально христианского, но на самом деле языческого риторика и поэта Авсония, родившегося в 310 году в Бордо, в котором смешалась аквитанская и аэдуанская кровь; также к стихам Паулина из Нолы, родившегося в том же городе в 353 году, и к прозе Сульпиция Севера, также родившегося в Аквитании немного позже. В V веке Авит, оверниец, епископ Вьенны, и Аполлинарий Сидоний продолжают галло-латинскую литературу.

[148] Не рискуя обсуждать происхождение ирландцев, долю кельтской крови и их точное отношение к кельтам континента, можно в общих чертах сказать, что Ирландия и Великобритания были населены доисторическим и докельтским народом. Кельты пришли с континента, завоевали их и, вероятно, вступали с ними в брачные отношения. Приток кельтов, возможно, начался в шестом веке до нашей эры и, возможно, продолжался до времен Цезаря. Языковые свидетельства указывают на двойное кельтское происхождение, гойдельское и бритонское. Можно предположить, что первые прибыли первыми. Кельтский диалект, на котором они говорили, сегодня представлен гэльским языком Ирландии, Мана и Шотландии. Брайтонский язык до сих пор представлен речью Уэльса и арморскими диалектами Бретани. Это был язык бриттов, которые сражались с Цезарем и были покорены последующими римскими полководцами. После римской эпохи они были либо оттеснены в Уэльс и Корнуолл англами, джутами и саксами, либо поглощены этими завоевателями-тевтонами. Вероятно, Цезарь был прав, утверждая о близком родстве бриттов с бельгийскими племенами континента. См. начальные главы книги Риса и Бринмор-Джонса "*Валлийский народ*"; также "*Ранняя Британия*" Риса (Лондон, 1882); Зупица, "Кельты и галеры", *Zeitschrift für keltische Phil.*, 1902; Т. Х. Хаксли, "О некоторых основных моментах в британской этнологии", *Contemporary Review* за 1871 год, перепечатано в *Essays* (Appleton's, 1894); Рипли, *Расы Европы*, гл. xii. (Нью-Йорк, 1899).

[149] Ирландское искусство иллюминирования представляет собой аналогию с литературой. Тонкость замысла и исполнения в *Книге Келлс* (седьмой век) поражает воображение. Не менее удивительной была работа ирландских ювелиров. В обоих видах искусства, несомненно, использовались орнаменты, распространенные на континенте, и, возможно, даже заимствованные из византийских или позднеримских образцов. Тем не менее, иллюминация и искусство золотых дел мастеров в Ирландии являются типично ирландскими и представляют собой кульминацию варварской моды. Их формы не указывали ни на что большее. Эти поразительные спирали, меандры и переплетения в сочетании с совершенно фантастическими и невозможными рисунками человеческой формы требовали существенной модификации, прежде чем они стали пригодны для того, чтобы стать частью органического развития средневекового искусства, которое последовало за его более ранними подражательными периодами.

Ирландская иллюминация была перенесена Колумбой на Иону, а затем распространилась по многим монастырям в северной части Британии. Ей подражали в англосаксонских монастырях Нортумбрии, а от них вместе с Алкуином она перешла ко двору Карла Великого. Благодаря этим пересадкам ирландское искусство претерпело изменения, попав в руки людей, знакомых с византийским, а затем и римским искусством. Влияние этого искусства также распространялось из ирландских монастырей на континент, например, в Сент-Галл. Искусство ирландских ювелиров также перешло в саксонскую Англию, в каролингскую Францию и в Скандинавию. См. J. H. Middleton, *Illuminated Manuscripts* (Cambridge Univ. Press, 1892), а также различные мнения об источниках ирландского искусства

иллюминирования в Muntz, *Études iconographiques* (Paris, 1887); также Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, i. 607-619; Margaret Stokes, *Early Christian Art in Ireland* (South Kensington Museum Art Hand-Books, 1894), vol. i. p. 32 sqq, и т. ii. с. 73, 78; Sophus Müller, *Nordische Altertumskunde*, vol. ii. chap. xiv. (Strassburg, 1898).

[150] Классификация древнеирландской литературы в значительной степени является работой О'Карри, *Лекции о рукописных материалах древнеирландской истории* (Дублин, 1861, 2-е изд., 1878). См. также D. Hyde, *A Literary History of Ireland*, chaps. xxi.-xxix. (London, 1899); D'Arbois de Jubainville, *Introduction à l'étude de la littérature celtique*, chap. préliminaire (Paris, 1883). Сказки Ольстерского цикла, в основном, предшествуют приходу норманнов в восьмом веке; но более поздние редакции, похоже, отражают норвежские обычаи; см. Pflugk-Hartung, в *Revue celtique*, t. xiii. (1892), p. 170 sqq.

[151] Это сравнение с гомеровским обществом может быть расширено, чтобы включить кельтов Британии и Галлии. Между галлами и персонажами Ольстерского цикла обнаруживается тесное родство. Несколько его саг связаны с "долей героя", присуждаемой самому храброму воину на пиру и являющейся источником многих приятных хлопот. Посидоний, писавший во времена Цицерона, упоминает о том же обычае у кельтов Галлии (Didot-Müller, *Fragmenta hist. Graec.* t. iii. p. 260, col. 1; D'Arbois de Jubainville, *Introduction*, etc., pp. 297, 298).

[152] Вероятно, впервые записана в седьмом веке. Некоторые из саг о Кухулайне переведены Д'Арбуа де Жюбенвилем, *Épopée celtique*; они популярно изложены в "Саге о Кухулайне" Э. Халла (D. Nutt, London, 1898). Также в некоторой степени в Hyde's *Lit. Hist. u m. d.*

[153] См. знаменитую Битву у брода между Кухулайном и Фердиадом (Hyde, *Lit. Hist. of Ireland*, pp. 328-334). Более бурлескной гиперболой является история о трех котлах с холодной водой, приготовленных для Кухулина, чтобы охладить его боевой пыл: когда он погрузился в первый, вода закипела; погрузившись во второй, никто не мог держать в нем руку; но в третьем вода стала тепловатой (D'Arbois de Jubainville, *Épopée celtique*, p. 204).

[154] В некоторых интерполированных христианских главах в конце рассказывается, как Мæлдун прощает убийц - идея, безусловно, чуждая первоначальной языческой истории, которая, возможно, имела свой собственный конец. Сказка переведена в "Старых кельтских романах" П. У. Джойса (Лондон, 1894), а также Ф. Лотом в "Кельтской эпопее" Д'Арбуа де Жюбенвиля, стр. 449-500.

[155] Возможно, ни одна из Ольстерских саг не демонстрирует эти качества более забавно, чем "Пир Брикриу", сказка, в которой борьба за "долю героя" является ведущим мотивом. Его персоны - это мужчины и женщины, которые постоянно появляются и снова появляются на протяжении всего цикла. В этой саге они действуют и говорят в превосходной манере, а некоторые описания ставят перед глазами самого человека. Перевод выполнен Джорджем Хендерсоном, том II. Irish Texts Society (London, 1899), а также Д'Арбуа де Жюбенвиль в своей *Épopée celtique* (Paris, 1892).

[156] Например, в исторической саге великий король Бриан говорит, сражаясь с норманнами: "О Боже... отступать нам не с руки, и я сам знаю, что не уйду отсюда живым; и что бы мне это дало, если бы я это сделал? Ведь Айбхелл из Серого Крага приходил ко мне прошлой ночью и сказал, что меня убьют в этот день".

[157] "Дейрдре, или Судьба сыновей Уснаха" приводится в "Саге о Кухулайне" Э. Халла; Hyde, *Lit. Hist.*, chap. xxv., и D'Arbois de Jubainville, *Épopée celtique*, pp. 217-319. *Погоня за*

Диармуидом и Граинной была отредактирована О'Даффи для Общества сохранения ирландского языка (Дублин, Гилл и сын, 1895), и менее полно - в "Старых кельтских романах" Джойса (Лондон, 1894).

[158] Ср. Hyde, o.c., chaps. xxi. xxxvi.

[159] "Путешествие Брана", отредактированное и переведенное Куно Мейером, с очерками о кельтском потустороннем мире, написанными Альфредом Наттом (2 тома, Дэвид Натт, Лондон, 1895). Сага обычно представляет собой прозу, перемежающуюся лирическими стихами в критических моментах повествования.

[160] О Tape см. указатель в O'Curry's *Manners and Customs of the Ancient Irish*; также Hyde, *Literary History*, pp. 126-130. Об этой истории см. O'Grady, *Silva Gaedelica*, pp. 77-88 (London, 1892); Hyde, pp. 226-232.

[161] См. D'Arbois de Jubainville, *Introduction à la lit. celtique*, pp. 259-271 (Paris, 1883).

[162] См. D'Arbois de Jubainville, *Introduction*, etc., p. 129 sqq.; Bertrand, *La Religion des Gaulois*, chap. xx. (Париж, 1897). Также O'Curry, o.c. *passim*.

[163] Всю эту историю см. в H. Zimmer, "Über die frühesten Berührungen der Iren mit den Nordgermanen," *Sitzungsbericht der Preussischen Akad.*, 1891 (1), pp. 279-317.

[164] Для жизни святого Колумбы главным источником является "Житие" Адамнана, его восьмого преемника на посту аббата Ионы. Она содержит хорошо прорисованные очерки о святом и много чудесного и невероятного. В 1857 году ее отредактировал с подробными примечаниями доктор В. Ривз для Ирландского археологического общества. Его работа, перестроенная и с переводом Жития, была переиздана как том VI "Историки Шотландии" (Эдинбург, 1874). Житие также можно найти в Migne, *Patrologia Latina*, 88, col. 725-776. Беда, *Есс. Hist.* iii. 4, ссылается на Колумбу. Гэльское житие из *Книги Лусмора* опубликовано с переводом М. Стоукса, *Anecdota Oxoniensia* (Oxford, Clarendon Press, 1890). Бодлианский панегирик, *т. е. Амра Чолуим чилле*, был опубликован с переводом М. Стоукса в *Revue celtique*, t. xx. (1899); о его дате см. *Rev. celtique*, t. xvii. p. 41. Другая (более поздняя) гэльская жизнь была опубликована Р. Хенебри в *Zeitschrift für celtische Philologie*, 1901, и позже. Интересная статья о гимнах, приписываемых Колумбе, есть в *Blackwood's Magazine* за сентябрь 1899 года. См. также Cuissard, *Rev. celtique*, t. v. p. 207. Сами гимны находятся в *Liber Hymnorum* доктора Тодда. В книге ix "Монахи Запада" Монталембера (т. iii. англ. перев.) приводится длинный, читабельный и некритичный рассказ о "святом Колумбе, апостоле Каледонии".

[165] Ирландский монастырь был устроен как ирландский клан, и действительно мог быть кланом с монашеским укладом. Во главе стоял аббат, который не избирался монахами, а обычно назначался предыдущим аббатом из своей семьи, как ирландский король назначал своего преемника. Монахи, как правило, принадлежали к клану аббата. Они жили в хижинах. Некоторые посвящали себя созерцанию, молитве и письму, другие - ручному труду. Были среди них и отшельники. Кроме монахов, другие члены клана, живущие рядом с "монастырем", были обязаны ему и имели право на его защиту и духовное служение. Аббат мог быть рукоположенным священником; редко он был епископом, хотя при нем были епископы, которые по его приказу выполняли такие епископские функции, как рукоположение. Но он был правителем, как мирским, так и духовным. Нередко он был и королем. Хотя ирландские монастыри не имели общего порядка, головной монастырь мог нести власть над своими дочерними основаниями, как, например, первородный монастырь

Колумбы в Ионе над теми, что находились в Ирландии или Северной Британии и были обязаны ему своим происхождением. Ирландские монастыри могли отправляться вместе со своим кланом в военные походы или вести войну монастыря против монастыря. "763 ГОД Н.Э. В Аргамойне произошла битва между братствами Клонмакнойс и Дерроу, в которой был убит Дермод Дафф, сын Доннела, с 200 воинами из братства Дерроу. Бресал, сын Мурчада, из братства Клонмакнойс, одержал победу" (*Древние анналы*). Эта запись не одинока, так как есть еще одна, относящаяся к 816 году, в которой "братство Колум-Килла", похоже, потерпело поражение в битве, а затем отправилось "в Тару, чтобы проклясть" правящего короля. См. Reeve's *Adamnan's Life of Columba*, p. 255. Разумеется, ирландские армии не испытывали никаких неудобств при разграблении монастырей и убийстве монахов другого королевства. Святители Клонмакнойса, Килдара, Клонарда, Армага были разграблены "христианскими" ирландцами с той же готовностью, что и языческими датчанами. В девятом веке Фелим, король Мюнстера, был аббатом и епископом; он разграбил святыне Ольстера и убил их монахов и священнослужителей. См. G. T. Stokes, *Ireland and the Celtic Church*; Killen, *Eccl. Hist. of Ireland*, vol. i. p. 145 sqq.

[166] Титул святого регулярно присваивается высшему духовенству этого периода в Ирландии.

[167] "*История Ирландии Джеффри Китинга*" в оригинале на гэльском языке с английским переводом, выполненным Комином и Динином (Irish Texts Society. David Nutt, London, 1902-1908).

[168] Это означает, что он скопировал рукопись, принадлежавшую Финниану.

[169] Жизнь Колумба Силле из *Книги Лисмора*.

[170] Адамнан.

[171] B.G. iv. 1-3; vi. 21-28. Для удобства я использую слово "*тевтон*" как общий термин, а "*германец*" - как относящийся к тевтонам тех земель, которые до сих пор известны как германские. Но применительно к временам Цезаря и Тацита последнее слово должно быть принято в целом.

[172] Эти взгляды блестяще, но с преувеличением, изложены Фюстелем де Куланжем в книге "*Германское вторжение*", т. ii. его "*Политических институтов*" и т. д. (пересмотренное издание, Париж, 1891 г.).

[173] Apoll. Sid. *Epist.* viii. 6 (Migne, *Pat. Lat.* 58, col. 697).

[174] См. Pollock and Maitland, *History of English Law*; и Pollock, *English Law before the Norman Conquest*, *Law Quarterly Review*.

[175] Древняя англосаксонская версия является англосаксонской насквозь. Значительное количество латинских (или греческих) слов, сохраненных в "авторизованной" английской версии (например, Писание, Завет, Бытие, Исход и т. д., пророк, евангелист, религия, обращение, усыновление, искушение, искупление, спасение и проклятие), были переведены на чистый англосаксонский язык. См. Toller, *Outlines of the History of the English Language* (Macmillan & Co., 1900), pp. 90-101. За несколько сотен лет до этого готский перевод четвертого века Ульфиласа показал, что тевтонский язык способен передать мысли Паулинских посланий.

[176] См. перевод "Беовульфа" в Gummere's *Oldest English Epic* (Macmillan & Co., 1909).

[177] Это заключительная фраза "Цветов Альфреда", взятая из различных источников. В дальнейшем (глава IX.), когда речь пойдет о приобщении к античной и христианской культуре, будет повод более конкретно отметить, чего добился Альфред в своей попытке распространить знания по всему королевству.

[178] См. например, в "Evangelienbuch" Отфрида, *пост*, глава IX.

[179] Например: *skidunga* (Scheidung), *saligheit* (Seligkeit), *fiantschaft* (Feindschaft), *heidantuom* (Heidentum). К VIII веку высокий немецкий язык баварцев и алеманнов начал отделяться от низкого немецкого языка низовьев Рейна, на котором говорили саксы и некоторые франки. Большая часть франкских племен и тюринги занимали промежуточные участки страны и говорили на диалектах, промежуточных между нижненемецким и высоким.

[180] Текст в книге Пайпера "Die älteste Literatur" (Deutsche National Lit.).

[181] О поэме Вальтери см. Ebert, *Allgemeine Gesch. der Literatur des Mittelalters*, Bd. iii. 264-276; также K. Strecker, "Probleme in der Walthariusforschung," *Neue Jahrbücher für klass. Altertumsgesch. und Deutsche Literatur*, 2te Jahrgang (Leipzig, 1899), pp. 573-594, 629-645. Автор называется Эккехарт I. (ум. в 973 г.), он был первым из знаменитых монахов, носящих это имя в Санкт-Галле. Поэма издана под редакцией Пейпера (Берлин, 1873), Шеффеля и Хольдера (Штутгарт, 1874); переведена на немецкий язык последним, Сан-Марте (Магдебург, 1853) и Альтхофом (Лейпциг, 1902).

[182] Описание любви Зигфрида к Кримхильде лишь затронуто рыцарской любовью, которая существует в "Парцифале" Вольфрама, в "Тристане" Готфрида и, конечно, в их французских образцах. См. *пост*, глава XXIII. Например, когда он впервые видит ту, кто должна была стать для него "beide lieb und leit", он становится "bleich unde rôt"; а при ее приветствии его дух возвышается: "dô wart im von dem gruoze vil wol gehoeht der muot". И сцена разворачивается в мае (*Nibelungenlied*, Aventure V., stanzas 284, 285, 292, 295).

[183] Удобным изданием *Кудруны* является издание Пфайффера в *Deutsche Klassiker des Mittelalters* (Лейпциг, 1880). Под именем *Гудрун* она переведена на современный немецкий язык Симроком, а на английский - М. П. Николсом (Бостон, 1899).

[184] *Kudrun*, viii. 558. Какими бы ни были факты немецкой жизни в Средние века, литература демонстрирует уважение к браку и женской добродетели. Это замечание относится не только к тем произведениям средневерхненемецкого языка, которые посвящены темам тевтонского происхождения, но и к тем - например, к "Парцифалю" Вольфрама, - чья иноземная тематика не заставляет поэта превозносить супружескую любовь. Однако когда эта тема становится главной, немецкий писатель, как, например, в "Тристане" Готфрида, не упускает ее из виду.

Вильманс в своей книге "Leben und Dichtung Walthers von der Vogelweide" (Бонн, 1882), примечание 1^а на странице 328, приводит ряд отрывков из средневерхненемецких произведений о серьезном отношении к браку, которого придерживались немцы. Даже немецкие миннезингеры иногда ощущали противоречие между нарушением брачного обета и облагораживающей природой рыцарской любви. См. Willmans, *ibid.* p. 162 и прим. 7.

[185] *Kudrun*, xx. 1013.

[186] *Kudrun*, xxx. 1632 *sqq.*

[187] Что касается "*Парцифалья*" и поэм Вальтера, см. *пост*, главы XXIV. XXVI.

[188] *Ante*, глава I.

[189] Неизвестно, когда тевтоны впервые проникли в Данию и на Скандинавский полуостров. Хотя, возможно, им предшествовало нетевтонское население, археологические находки не указывают на последовательность рас, хотя и свидетельствуют об эпохах камня, бронзы и железа (Sophus Müller, *Nordische Altertumskunde*). Бронзовый век начался в Северных землях за тысячу или более лет до нашей эры. Со временем прекрасное бронзовое оружие показывает, какое мастерство приобрела раса в обработке металлов, не встречающихся в Скандинавии, но, возможно, привезенных туда в обмен на янтарь с балтийских берегов. Использование железа (родом из Скандинавии) начинается около 500 г. до н. э. Прогрессирующее совершенствование в его обработке проявляется вплоть до христианской эры. Затем появляется иностранное влияние - Рим. Римские изделия попадают в эти страны, где никогда не ступала нога легионера, и местные ремесла копируют римские образцы вплоть до IV века, когда вновь утверждаются северные стили. Сами скандинавы не были затронуты римскими изделиями, но после пятого века они стали извлекать выгоду из общения с англосаксами и ирландцами.

[190] Говорят, что в Швеции было найдено около двадцати пяти тысяч арабских монет, в основном периода викингов.

[191] См. Vigfusson and Powell, *Corpus poeticum Boreale*, i. 238.

[192] Существует много споров относительно даты (эпоха викингов?) и места происхождения (Норвегия, Западные острова или Исландия?) более древних эддических поэм; также относительно присутствия христианских элементов. Последние отрицаются Мюлленхоффом (*Deutsche Altertumskunde*, Bd. v., 1891) и другие; в то время как Багге находит их во всей мифологии викингов (*Home of the Eddic Poems*, London, D. Nutt, 1899), а Хр. Банг попытался доказать, что *Voluspa*, главная эддическая мифологическая поэма, была подражанием оракулам христианской Сиби́ллы (*Christiania Videnskabselskabs Forhanlinger*, 1879, No. 9; Müllenhoff, o.c. Bd. v. p. 3 sqq.). Аналогичного мнения придерживаются Вигфуссон и Пауэлл в "*Corpus poeticum Boreale*" (i. ci.-cvii. и 427). Эти ученые находят кельтское влияние в эддических поэмах. Все эти споры еще далеки от разрешения.

Что касается английских переводов *Эдды*, то перевод Б. Торпа (*Edda Samundar*) трудно достать. Те, что содержатся в *Corpus poeticum Boreale*, являются буквальными; но фразеология переводов мифологических поэм формирует теорию христианского влияния. Недавний перевод (1909) Олив Брей (Клуб Викингов), "*Старшая или Поэтическая Эдда*, часть I. Мифологические поэмы".

[193] Лучшим изложением саг на английском языке являются "Пролегомены" к изданию Вигфуссона "Саги о Стурлунге" (Clarendon Press, 1878). Введение Дасента к его переводу "Саги о Ньяльсе" (Эдинбург, 1861 г.) поучительно в отношении условий жизни в Исландии в ранние времена. В книге У. П. Кера "*Эпос и роман*" (Macmillan & Co., 1897) содержится подробная литературная критика саг. Вигфуссон пишет следующее: "Собственно сага - это своего рода прозаический эпос. В ней есть свои фиксированные законы, свои фразы, свои регулярные эпитеты и выражения, и хотя, как и во всех высоких литературных формах, существует бесконечное разнообразие интересов и стилей, все же есть и границы, которые никогда не переступаются, ограничивая Сагу так же строго, как это могли бы сделать стихотворная работа и ограничения. Лучше всего взять за образец меньшую исландскую сагу, от которой, собственно, и произошли все более поздние формы композиции. В своем

первоначальном виде это история жизни исландского дворянина, жившего в десятом или одиннадцатом веках. Сначала рассказывается о его роде, восходящем к поселенцу, от которого он произошел, затем о его юности и ранних обещаниях до того, как он покинул отчий дом и отправился в заграничную карьеру, которая была достойным воспитанием молодого северного вождя. Пройдя эти *странствия* в торговых и пиратских плаваниях или на службе у одного из скандинавских королей в качестве поэта или пажа, герой возвращается в Исландию испытанным человеком, и начинается основная часть предыстории. В ней более подробно и в порядке убывания времени рассказывается о его дружбе и вражде, о его подвигах и славе, и, наконец, о его смерти; обычно она завершается местью, совершенной за него его сородичами, что вполне уместно завершает все повествование. Эта история рассказана серьезно, прямо, как человек говорящий, короткими простыми предложениями, переходящими, когда интерес возрастает, в историческое настоящее, с то и дело вставляемыми "в сторону" пояснениями..... Вся композиция, сгруппированная вокруг одного человека и одного места, так хорошо сбалансирована и так естественно разворачивается кусок за куском, что великое искусство, проявленное в ней, часто поначалу ускользает от читателя."

[194] История сожженного Ньяля (Njáls Saga или Njála), перевод Дасента (2 тома. Эдинбург, 1861). Прозаическое повествование, перемежаемое время от времени лирическими стихами, - это форма, которая объединяет исландские саги с ирландскими. Учитывая взаимное общение и несомненное смешение норвежской и кельтской крови как в Ирландии, так и в Исландии, вполне вероятно, что форма норвежских саг была заимствована у ирландских. Но, за исключением "Саги о Лаксдэле" (перевод миссис Пресс в "Temple Classics", Dent, 1899), в ней, кажется, нет кельтских ноток. Саги являются прозаическим дополнением поэтической *Эдды*. Обе они абсолютно норвежские: плод одного духа, часть одной литературы, достояние одного народа. Что касается расовой чистоты крови их авторов и создателей или людей, о которых рассказываются эти истории, то это уже другой вопрос. Кто скажет, что кельтская кровь и унаследованные кельтские дары выражения не были закваской этой норвежской литературы? Но что бы ни вошло в нее и ни помогло ее создать, она стала норвежской так же прочно, как за много веков до этого каждое иностранное предложение, воспринятое некой одаренной средиземноморской расой, было эллинизировано и стало греческим. В Исландии, на Оркнеях и Фарерах господствовали условия жизни викингов, дух викингов и норвежская кровь, которые ассимилировали, преобразовывали и, несомненно, использовали все таланты и способности, попавшие в водоворот жизни викингов.

Можно добавить, что сходство между "Сагой" и "Кантафаблем" чисто случайное. В "Саге" стихи - это высказывания героев, когда они особенно тронуты. Один из них может стать короткой предсмертной песней, когда его смерть неминуема, или же изречением в адрес врага, на которого он собирается напасть. Например, в "Кантафабле" - "Аукассине" и "Николетте" - стихи представляют собой лирическое резюме следующих за ними частей повествования и не произносятся *драматическими персонажами*. Кантафабль (но не саги), возможно, восходит к такому произведению, как "*De consolatione*" Боэция, которое, по крайней мере, идентично по форме, или "*De nuptiis Philologiae et Mercurii*" Капеллы. *De planctu naturae* Алануса де Инсулиса (пост, глава XXXII. 1) явно указывает на такие предшественники.

[195] История о разбойнике Гисли, перевод Дасента, глава ix. (Эдинбург, 1866).

[196] История о сожженном Ньяле, глава i., перевод Дасента.

[197] История Греттира Сильного (Сага о Греттисе), гл. 32-35, перевод Магнуссона и Морриса (Лондон, 1869). См. также *ibid.* chaps. 65, 66. Эти рассказы аналогичны истории о поединках Беовульфа с Грендалем и его плотиной, но они более убедительны.

[198] Истории королей Норвегии, называемые "*Круглый мир*" (Heimskringla), Снорри Стурлусона, переведенные на английский язык Магнуссоном и Моррисом (Лондон, 1893). Снорри Стурлусон (р. 1178, ум. 1241) составил или собрал воедино "*Хеймскринглу*" из более ранних сочинений, в основном из сочинений Ари Исторического (р. 1067, ум. 1148), "человека правдивого, мудрого и хорошего", который писал в основном на основе устных рассказов.

[199] История Эгиля Скаллаgrimсона, перевод В. К. Грина (Лондон, 1893).

[200] Эти стихи содержатся в "Саге", и их перевод можно найти в издании г-на Грина. Они также изданы с прозаическим переводом в *C.P.B.*, vol. i. pp. 266-280. С Эгилем можно сравнить еще более жестокого, но совсем другого Греттира, героя "Саги о Греттисе". История Греттира Сильного, перевод Магнуссона и Морриса (2-е изд., Лондон, 1869).

[201] Bede, *Hist. Ecc.* i. 13. Более того, главным приверженцем Пелагия (бритта) был Колестин, ирландец, чья беспокойная деятельность приходится на тридцать лет, предшествовавших миссии Палладия.

[202] Что касается ирландской церкви в Ирландии, то между ней и Римской церковью существовало множество различий в употреблении. В вопросах Пасхи и пострига южные ирландцы перешли на римские обычаи еще до середины седьмого века, а после этого римская Пасха пробила себе путь к принятию через весь остров. Тем не менее, ирландцы по-прежнему использовали свою собственную литургию и не проявляли особого отвращения к браку священников. Организация церковью оставалась скорее монашеской, чем епархиальной или епископальной, несмотря на то, что "епископы", очевидно, с приходскими функциями, существовали в большом количестве. Наследственные обычаи определяли преемственность великих аббатов, как в Армаге, вплоть до времени святого Малахии, современника святого Бернарда. См. "*Жизнь Малахии*" св. Бернарда, глава х.; Migne 182, col. 1086, цитируется по Killen, *o.c.* vol. i. p. 173. Усилия Григория VII и Ланфранка, архиепископа Кентерберийского, сделали многое, чтобы привести ирландскую церковь в повиновение Риму. Различные ирландские синоды в XII веке завершили создание правильной епархиальной системы, а в 1155 году булла Адриана IV передала остров Генриху II. Плантагенету. Cp. Killen, *Eccl. Hist. of Ireland*, vol. i. pp. 162-222.

[203] Труды святого Колумбана или Колумбы, обычно называемого Люксейским, напечатаны в Migne's *Patrologia Latina*, 80, col. 209-296. Главным источником сведений о его жизни является "*Житие*" Ионаса, его ученика: Migne, *Pat. Lat.* 87, col. 1009-1046. Она была переведена Д. К. Манро в томе ii. No. 7 (серия 1895 г.) сборника "*Переводы и т. д.*", изданного Пенсильванским университетом (Фила. 1897). См. также Montalembert, *Monks of the West*, book vii. (vol. ii. английского перевода).

[204] Статья Х. Циммера "Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Cultur", *Preussische Jahrbücher*, Bd. 59, 1887, представляет интересное резюме ирландского влияния. Его взгляды, а также взгляды Озанама в *Civilisation chrétienne chez les Francs*, chap. v., должны быть проконтролированы подробным обсуждением в книге Роже "*L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*" (Paris, 1905), гл. vi. vii. и viii. См. также G. T. Stokes, *Ireland and the Celtic Church*, Lect. XI. (Лондон, 1892, 3-е изд.); D'Arbois de Jubainville, *Introduction à l'étude de la littérature celtique*, livre ii. chap. ix.; F. J. H. Jenkinson, *The Hisperica*

Famina (Cambridge and New York, 1909). Очевидно, что неоправданно (хотя это и было сделано) рассматривать ученость одаренных ирландцев, живших на континенте в девятом веке (Седулий Скотус, Эриугена и др.), как свидетельство учености в Ирландии в шестом, седьмом или восьмом веке. Мы не знаем, где эти более поздние люди получили свои знания; мало оснований предполагать, что они получили их в Ирландии.

[205] См. повествование в "*Истории английского народа*" Грина.

[206] Нет достоверных свидетельств того, что Августин в своих первых проповедях рисовал ужасы Судного дня. Но это была главная часть средневекового Евангелия, и она никогда не покидала душу учителя Августина, Григория. Последний ярко изложил ее в своем письме к Этельберту после его крещения (Bede, *Hist. Ecc.* i. 32).

[207] Bede, *Hist. Ecc.* iii. 22, рассказывает о том, как некий знатный гезит убил своего короля, возмущенный тем, что тот прощал своих врагов, вместо того чтобы отплатить им, согласно принципам языческой морали.

[208] Bede, *Hist. Ecc.* i. 30. Хорошо известны живописные сцены, связанные с долгим спором о Пасхе между римским духовенством и англичанами и ирландцами. В книге Беды этот вопрос приобрел огромный размах, как и в его сознании.

[209] Bede ii. 13.

[210] Например, как в Bede iii. 1.

[211] Следует помнить, что практически все активное прозелитическое христианство того периода было монашеского типа.

[212] A.D. 709. *Hist. Ecc.* v. 19, где также приводится другой пример; см. там же v. 7.

[213] См. фрагменты в *Codex Exoniensis* Торпа, например, "Supplication", p. 452.

[214] *Ecc. Hist.* iv. 22.

[215] Bede, *Hist. Ecc.* iii. 19; v. 12, 13, 14. Из них наиболее известно видение Фурсы, ирландца; но другие были у нортумбрийцев. Пламмер в своем издании Беды, том ii. стр. 294, приводит список таких видений в Средние века.

[216] Об Альдхельме см. Ebert, *Allgemeine Ges. des Lit. des Mittelalters*; и Roger, *L'Enseignement des lettres classiques*, etc., p. 288 sqq.

[217] Это заметно в его Комментарии к Евангелию от Иоанна, Migne, *Pat. Lat.* 92, col. 633 sqq.

[218] Migne, *Pat. Lat.* 91, col. 9. В другом предисловии к тому же епископу Акке Беда намекает, что он сократил язык Отцов: он говорит, что неудобно всегда помещать их имена в текст. Вместо этого он вписал соответствующие инициалы каждого Отца на полях напротив того, что он мог взять у него (*in Lucae Evangelium expositio*, Migne 92, col. 304).

[219] Migne 90, col. 258; *ibid.* col. 422. Я не встречал этого утверждения у Исидора.

[220] Все это есть в т. 90 Migne.

[221] Его сочинения заполняют около пяти томов (90-95) в "*Patrol. Latina*". Список можно найти в статье "Беда" в *Словаре национальной биографии*. Хорошей монографией является "*Beda der Ehrwürdige*" Карла Вернера (Вена, 1881).

[222] *Анте*, глава IV.

[223] *Сочинения короля Альфреда Великого* переведены с англосаксонского в юбилейном издании Джайлса (2 тома, Лондон, 1858). *Пастырская забота* и *"Орозий"* переведены Генри Свитом в публикациях Общества ранних английских текстов. Перевод У. Дж. Седжфилда версии Альфреда *"Утешений Боэция"* очень удобен тем, что в нем курсивом выделены фрагменты, добавленные Альфредом к оригиналу Боэция. Выдержки, приведенные на следующих страницах, были взяты из этих изданий.

[224] Слова Боэция, которые Альфред здесь перефразирует и дополняет, следующие: "Tum ego, scis, inquam, ipsa minimum nobis ambitionem mortalium rerum fuisse dominatam; sed materiam gerendis rebus optavimus, quo ne virtus tacita consenesceret" (*De consol. phil.* ii. prosa 7).

[225] Суть этого заключенного в скобки положения содержится у Боэция - последние слова процитированы в предыдущем примечании.

[226] Под конец жизни Альфред собрал некоторые мысли из *"Солилоковисов"* Августина и других сочинений, к которым примешал свои собственные размышления. Он назвал эту книгу *"Цветы"*. В предисловии он говорит: "Собрал я тогда шесты и подпорки, и брусья, и полки для каждого из моих инструментов, и сучья; и для каждой из работ, которые я мог сделать, я брал самые красивые деревья, насколько мог унести их. И никогда я не приносил домой никакой ноши, не желая принести домой весь лес, если бы это было возможно; ибо в каждом дереве я видел то, в чем нуждался дома. Поэтому я увещаю каждого, кто силен и у кого есть много кошельков, чтобы он направил свои стопы к тому самому дереву, где я рубил подпорки. Пусть возьмет он там другие и нагрузит свои ковыли прекрасными ветками, чтобы сплести из них много хороших ковылей, и поставить много знатных домов, и построить много приятных городов, и жить в них в веселье и легкости зимой и летом, как я никогда не мог сделать до сих пор. Но Тот, Кто научил меня любить это дерево, Он может заставить меня жить более легко, как в этом преходящем жилище... так и в вечном доме, который Он нам обещал" (перевод заимствован из книги *"Жизнь и время Альфреда Великого"*, автор К. Пламмер, Clarendon Press, 1902). Эти метафоры представляют собой способ Альфреда выразить то, что имели в виду Исидор, Беда или Алкуин, когда говорили в своих предисловиях о поиске в кладовых Отцов или сборе самых сладких цветов с патристических лугов. См. *например, ante*, глава V. и *post*, глава X.

[227] Далеко во франкский период в северной Галлии и вдоль Рейна было много язычников: Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I. Kap. i. (второе издание, Лейпциг, 1898). Ср. Vacandard, "L'Idolatrie en Gaule au VI^e et au VII^e siècles," *Rev. des questions historiques*, 65 (1899), 424-454.

[228] *Mon. Germ. hist. Auctores antiquissimi*, tom. i. Cp. Ebert, *Ges. des Lit. des Mittelalters*, i. 452 sqq.

[229] Ср. *выше*, глава VI.

[230] В тех своих землях, которым был предоставлен иммунитет от государственных тягот, Церковь постепенно приобрела юрисдикцию благодаря своему праву взимать штрафы, которые в других местах возлагались на короля.

[231] Синод 549 года объявил (неэффективно) об избрании епископов, за которым должно было последовать королевское утверждение.

[232] Hauck, *Kirchenges. Deutschlands*, Bd. I. Buch ii. Kap. ii.; Möller, *Kirchengeschichte*, Bd. II. p. 52 sqq. (2-е изд., Лейпциг, 1893).

[233] Карломан сначала отправился в Рим и построил монастырь, в котором прожил некоторое время. Но здесь его *презрение к земным властям* принесло ему больше славы, чем могла вынести его монашеская душа. Поэтому с единственным спутником он бежал и пришел в Монте-Кассино без опознавательных знаков и в жалком обличье. Он объявил себя убийцей, желающим покаяться, и был принят на испытательный срок. По истечении года он принял монашеские обеты. Случилось так, что его поставили помогать на кухне, где он работал смиренно, но не слишком ловко, и за свою неуклюжесть был укоренен и ударен поваром. На что он с невозмутимым видом ответил: "Да простит тебя Господь, брат, и Карломан". Это произошло в третий раз, и его последователь набросился на повара и избил его. Когда шум утих, и перед братьями было проведено расследование, последователь сказал в оправдание, что не мог сдержаться, видя, как гнуснейший из гнусных наносит удары благороднейшему из всех. Братья казались презрительными, пока последователь не объявил, что этот монах - Карломан, некогда король франков, который отказался от своего королевства ради любви к Христу. При этих словах испуганные монахи поднялись со своих мест и бросились к ногам Карломана, прося прощения и оправдываясь своим невежеством. Но Карломан, катаясь перед ними по земле (*in terram provolutus*), со слезами отрицал все это и говорил, что он не Карломан, а обычный убийца. Тем не менее, с тех пор, признанный всеми, он пользовался большим почтением (*Regino, Chronicon*, Migne, Pat. Lat. 132, col. 45).

[234] Например, иммунитет (от правительственных налогов и посещений) мог распространяться на земли епископов и аббатов, как и на земли светского правителя. С другой стороны, земли епископов и аббатов должны были оказывать правительству такую временную помощь во время войны и мира, какая полагалась бы им в руках мирян. Такие сановники имели высокий светский ранг. Король не вмешивался в назначение и контроль низшего духовенства их лордами, епископами и аббатами, так же, как и в домашние или административные назначения крупных светских чиновников в их семьях или юрисдикциях.

[235] Существует множество изданий "*Гелианда*": Зиверса (1878), Рюккерта (1876). Очень полным является третье издание Хейне (Падерборн, 1883). Отрывки из него с современным немецким подстрочным переводом приведены в книге Пайпера "*Долгая литература*" (*Deutsche Nat. Lit.*), с. 164-186. Книга Отфрида тщательно отредактирована Пайпером (2-е издание с примечаниями и глоссарием, Фрайбург и Б., 1882). См. также книгу Пайпера "*Die älteste Literatur*", где фрагменты этой работы даны с современным немецким подстрочным переводом. Сравните Ebert, *Literatur des Mittelalters*, iii. 100-117.

[236] В "*Гелианде*" используются эпические фразы народной поэзии: они вновь появляются три века спустя в "*Нибелунглиде*".

[237] *Анте*, глава I.

[238] *Анте*, глава VI.

[239] *Анте*, глава IX.

[240] Например, Карл Мартелл и Пиппин изгнали сарацинов из Нарбонны - не Карл Великий, которому эти *шансоны* приписывают этот подвиг.

[241] Даты - 801 и 765 гг.

[242] Исторические атласы обычно посвящают двойную карту империи Карла Великого, а небольшие боковые карты - царству Меровингов, которое включало обширные германские территории и некоторое время распространялось на Италию.

[243] Часть задачи серьезного историка - избавиться от "эпох" и "ренессансов" - Каролингов, Двенадцатого века или Италии. На смену им должна прийти концепция исторической непрерывности, когда следствие должным образом вырастает из причины. Конечно, необходимо использовать удобные термины, такие как "периоды" и т. д., и они вполне правомерны; ведь Каролингский период в определенной степени отличается от Меровингского, а двенадцатый век - от одиннадцатого. Но было бы неплохо исключить слово "ренессанс". Оно, похоже, было применено к культуре *кватроченто* и т. д. в Италии шестьдесят или семьдесят лет назад (1845 год - самый ранний случай использования этого слова в словаре Мюррея), и несет в себе больше ложных представлений, чем можно опровергнуть за летний день.

[244] Архитектура, скульптура и живопись эпохи Каролингов продолжали христианский античный или византийский стили. Интерьеры церквей обычно расписывались, что пошло от раннехристианских мозаик и фресок. Капитулярии Карла Великого предусматривали обновление церквей, в том числе и их украшений. Не сохранилось ни одной крупной скульптуры, но мы видим, что художественной оригинальности не было ни в иллюстрировании манускриптов, ни в резьбе по слоновой кости. Королевская капелла в Эксе была построена по образцу Сан-Витале в Равенне, а ее колонны, похоже, были взяты из существующих сооружений и привезены в Экс.

[245] Знаменитые открытые письма Карла Великого с общими наставлениями, *de litteris colendis* и *de emendatione librorum*, и его *admonitio generalis* для наставления своих легатов (*missi*) показывают, что основной целью его увещеваний было продвижение истинного понимания Писания: "*ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare*". С этой целью он стремится улучшить латинское образование монахов и духовенства; для этого он хотел бы, чтобы тексты Писания были изменены, а также чтобы была создана надлежащая литургия; что касается последнего, то он ссылается на усилия своего отца Пиппина до него. Лучшее издание этих документов принадлежит Борецию в *Monumenta Germaniae historica*.

[246] О стилистических качествах каролингской прозы и метра см. *пост*, гл. XXXI, XXXII.

[247] Труды Алкуина удобно напечатаны в томах 100 и 101 "*Patrologia Latina*" Минье. Выдержки из них приведены в главе XXXI., чтобы показать место каролингской прозы в развитии средневековых латинских стилей.

[248] Напечатано в Migne 101, col. 849-902. Алкуин принял для своей "*Грамматики*" форму диалога, часто встречающуюся в англосаксонской литературе; и с его времен вопросы и ответы *Discipulus* и *Magister* не прекращают своего звона цикад в дидактических латинских сочинениях.

[249] Migne 101, col. 857. См. Mullinger, *Schools of Charles the Great*, p. 76 (отличная книга), и West's *Alcuin*, chap. v. (New York, 1892).

[250] Как и в его *Disputatio Pippini* (сына Карла Великого), Migne 101, col. 975-980, который представляет собой просто серию дидактических загадок: Что такое письмо? Хранитель истории. Что такое слово? Предатель разума. Что порождает язык? Язык. Что такое язык? Плеть воздуха - и так далее.

[251] *De orthographia*, Migne 101, col. 902-919.

[252] Migne 101, col. 919-950. Mullinger, o.c. pp. 83-85.

[253] Migne 101, col. 951-976.

[254] Migne 101, col. 956.

[255] Migne 101, col. 11-56.

[256] Migne 101, col. 613-638.

[257] Migne 100, cols. 737, 744.

[258] Важная персона. Родился в Майнце около 776 года. В детстве был помещен в монастырь Фульда, его таланты и образованность привели к тому, что в возрасте двадцати одного года он был отправлен к Алкуину в Тур для дальнейшего обучения. После смерти Алкуина в 804 году Рабанус вернулся в Фульду и стал директором монастырской школы. В 822 году он был избран аббатом. Его труды принесли ему титул *Primus praeseptor Germaniae*. Уйдя в отставку в 842 году, он удалился, чтобы посвятить себя литературным трудам; но вскоре его вывели из затворничества и поставили архиепископом Майнца. Он умер в 856 году. Будучи архиепископом, а также аббатом, Рабанус со злобным рвением преследовал мятежного монаха, высокородного саксонца Готтшалка, который, помимо прочих недостатков, придерживался слишком суровых взглядов на предопределение. Его труды опубликованы в Migne, *Pat. Lat.* 107-112.

Рабанус оставил огромные комментарии к книгам Ветхого и Нового Заветов, в которых он и его ученики собрали мнения отцов. Он также добавлял такие необходимые собственные комментарии, какие позволяла его "пытливость" ума (*Praef. to Com. in Lib. Judicum*, Migne 108, col. 1110). Его комментарии были вытеснены *Glossa ordinaria* (Migne 113 и 114) его собственного ученика, Валафрида Страбона, которая была систематически собрана из Рабануса и тех, на кого он опирался. Это было сделано гладко, и автор знал, как устранить неясности и многословие, и фактически сделал свою работу такой, что она естественно стала комментарием, широко используемым в течение столетий. Как мы увидим (глава XXVII), основной интерес этих комментаторов заключается в аллегорическом значении Писания. О Рабанусе и Валафриде см. Ebert, *Allge. Gesch. der Lit. des Mittelalters*, ii. 120-166.

[259] *De cleric. inst.* iii. 26 (Migne 107, col. 404).

[260] *Ibid.* iii. 18.

[261] *Ibid.* iii. 20 (Migne 107, col. 397).

[262] Migne III, col. 9-614.

[263] Мучительная "*De laudibus sanctae crucis*" Рабана показывает, на что он способен как виртуоз аллегорической мистификации (Migne 107, col. 137-294).

[264] *De cleric. inst.* iii. 16 (Migne 107, col. 392).

[265] *De cleric. inst.* iii. 25 (Migne 107, col. 403).

[266] Сравните его *De magicis artibus*, Migne 110, col. 1095 *sqq.*

[267] Migne 107, col. 419 *sqq.*

[268] Migne 120, col. 1267-1350.

[269] Ratramnus, *De corpore, etc.* (Migne 121, col. 125-170).

[270] О каролингских спорах о предопределении и Евхаристии см. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. iii. chap. vi.

[271] Migne 119, col. 102. Флор назвал свой трактат "Libellus Flori adversus cuiusdam vanissimi hominis, qui cognominatur Joannes, ineptias et errores de praedestinatione" и т. д. Флор был современником Эриугены.

[272] Migne 106.

[273] Hincmar, *Ep.* 23 (Migne 126, col. 153).

[274] Migne 122, col. 357.

[275] *De div. nat.* i. 69 (Migne 122, col. 513).

[276] Можно сказать, что работа Эриугены по представлению христианства, преобразованного как по существу, так и по форме, противостояла работе такого человека, как Фома Аквинский, как работа гностиков во втором веке противостояла догматической формулировке христианства Отцами Церкви. Отцы Церкви, как и Фома, искренне старались сохранить суть христианства, хотя и представляли его в измененной форме. Этого нельзя сказать ни о гностиках, ни об Эриугене.

[277] См. Prantl, *Ges. der Logik*, ii. 20-36.

[278] Клавдий умер около 830 года. Его труды находятся в томе 104 Migne.

[279] Migne 104, col. 147-158.

[280] Сравните *Ep. ad Bartholomaeum* Агобарда (Migne 104, col. 179).

[281] *Liber contra iudicium Dei* (Migne 104, col. 250-268). Здесь могущественный Хинкмар, архиепископ Реймский, решительно выступает на противоположной стороне и приводит пространные аргументы в поддержку *iudicium aquae frigidae*, в *Epist.* 26, Migne 126, col. 161. Хинкмар (ок. 806-882 гг.) был человеком внушительного масштаба. Он был великим церковным государственным деятелем. Объем и характер его трудов соответствует тому, что можно было бы ожидать от такого архиепископального деятеля. Среди них - назидательные трактаты для короля, авторитетное Житие святого Реми, а также труды богословские, политические и дискуссионные. Поскольку писатель не был глубоким мыслителем, его произведения отличаются в основном той оригинальностью, которая была наложена на них природой той или иной необходимости, вызвавшей их появление. Они содержатся в Migne 125, 126.

[282] *Liber de imaginibus sanctorum* (Migne 104, col. 199-226).

[283] Эти записи также содержатся в томе 104 Migne.

[284] См. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, i. 130-142 (5-е изд.). Письма, известные как "Анналы", произошли от записей, которые монахи делали на полях своих календарей. Эти заметки составлялись на следующий год и впоследствии могли быть пересмотрены, возможно, каким-то человеком с более широким кругозором и литературным мастерством. Так, предполагается, что Анналы, найденные в монастыре Лорш, были частично переписаны Эйнхартом.

[285] Было два больших ранних примера таких историй: одна - *"История франков"* Григория Турского, автор которой был знатного римского происхождения, родился в 540 году и умер в 594 году; другая - *"Церковная история английского народа"* Беда, которая была завершена незадолго до смерти автора в 735 году. По индивидуальности и живописности повествования эти два произведения превосходят все исторические труды каролингского времени.

[286] В *Mon. Germ. hist. scrip.* ii.; также Migne, vol. 116, col. 45-76; перевод на немецкий язык в *Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit* (Leipzig). См. также Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, i., и Ebert, *Ges. der Lit.* ii. 370 sqq.

[287] В обоих этих отношениях противоположные условия сделали возможным существование Римской империи. Ее территории в основном были цивилизованы, их пересекали лучшие дороги, а многие из них лежали вблизи древней общей магистрали народов - Средиземного моря. Затем вся империя была закована, и одна ее часть стала способна понять другую, благодаря греко-римской культуре.

[288] В пределах своего наследственного домена Хью обладал полномочиями других феодалов; но этот домен, вместо того чтобы расширяться, имел тенденцию к сужению во времена правления Капетингов XI века.

[289] В правление Конрада к империи была присоединена Бургундия, включавшая в себя большую часть восточных и южных областей Франции, с Лионом и Марселем, а также Базелем и Женевой в своих границах.

[290] Выборы пап были освобождены от контроля мирян, и был сделан большой шаг к эмансипации всей Церкви указом Николая II в 1059 году, по которому избрание пап было возложено на конклав кардиналов.

[291] О безбрачии духовенства и роли, которую сыграло монашество в этих реформах, см. *пост*, глава XV.

[292] Григорий VII, *Ep.* iv. 2 (Migne 148, col. 455).

[293] *Ep.* viii. 21 (Migne 148, col. 594).

[294] Migne 148, col. 407, 408. Ср. *пост*, глава XXXIII.

[295] Между империей и папством особая борьба по поводу инвеститур была урегулирована Вормским конкордатом (1122), по которому Церковь должна была выбирать своих епископов; но выборы должны были проводиться в присутствии короля, который передавал, посредством особой инвеституры, мирские вотчины и привилегии. Переводы писем Григория и других материалов см. в J. H. Robinson's *Readings in European History*, i. 274-293.

[296] См. *пост*, глава XII. Копирование рукописей было прибыльной профессией в Италии.

[297] *Tetralogus*, Pertz, *Mon. Germ. scriptores*, xi. 251.

[298] Церковные школы были не менее важны, чем светские, но менее характерны, поскольку их собратья существовали к северу от Альп. Соборные школы неясно прослеживаются с пятого века; кроме того, существовали школы под руководством приходских священников. В них обучались претенденты на священство, получая латинский язык и некоторые доктринальные знания. Таким образом, соборные и приходские школы помогли сохранить элементы античного образования; но в них нет такого открытого культивирования букв ради

их профанирования, какое можно встретить в школах светских грамматиков. Монастырские школы более известны. С IX века они обычно состояли из внешней школы (*schola exterior*) для мирян и юношей, желавших стать светскими священниками, и внутренней школы (*interior*) для тех, кто хотел стать монахами. В разное время славу приобрели монастырские школы в Боббио, Фарфе и других местах, но Монте-Кассино затмил их всех.

Что касается школ и культуры Италии в период раннего Средневековья, см. Ozanam, *Les Écoles en Italie aux temps barbares* (в его *Documents inédits* и др. и напечатанные в других местах); Giesebrecht, *De literarum studiis apud Italos, etc.* (переведено на итальянский К. Паскалем, Флоренция, 1895, под названием *L' Istruzione in Italia nei primi secoli del Medio-Evo*); G. Salvioli, *L' Istruzione pubblica in Italia nei secoli VIII., IX., X.* (Флоренция, 1898); Novati, *L' Influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del Medio-Evo* (2nd ed., Milan, 1899).

[299] См. *пост*, глава XXXIII, III.

[300] В Салерно, согласно конституции Фридриха II, требовалось трехлетнее предварительное изучение *scientia logicalis*, поскольку "*numquam sciri potest scientia medicinae nisi de scientia logicali aliquid praesciatur*" (цитируется по Novati, *L' Influsso del pensiero latino, etc.*, p. 220). Точно так же, как юридические и медицинские факультеты в Соединенных Штатах могут требовать от абитуриентов диплом колледжа для поступления.

[301] О Константине см. Wüstenfeld, "*Übersetzungen arabischer Werke,*" etc. *Abhand. Göttingen Gesellschaft*, vol. 22 (1877), pp. 10-20, and p. 55 *sqq.* Также о школе Салерно: Daremberg, *Hist. des sciences médicales*, vol. i. p. 254 *sqq.*

[302] Traube, "O Roma nobilis", *Abhand. philos.-philol. Classe Bayer. Akad.* Bd. 19, p. 301. Эта поэма, вероятно, относится к X веку. "Архос" - средневековое греческое слово, означающее "Господь".

[303] *Rationes dictandi*, широко используемая книга по искусству составления писем, написана рукой некоего Альберика, который был монахом в Монте-Кассино в середине одиннадцатого века. Он умер кардиналом в 1088 году. *Ars dictaminis* относилось либо к составлению юридических документов, либо к составлению писем. См. *пост*, глава XXX, II.

[304] См. E. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale*, i. 155 *sqq.* (Paris, 1904).

[305] Стихи Альфануса находятся в Migne, *Pat. Lat.* 147, col. 1219-1268.

[306] "Ad Romualdum causidicum", напечатано в Ozanam, *Doc. inédits*, p. 259.

[307] Напечатано в Giesebrecht, *De lit. stud. etc.*

[308] Напечатано Думмлером в *Anselm der Peripatetiker*, pp. 94-102. См. также рифмованный разговор между Еленой и Ганимедом двенадцатого века, напечатанный в Ozanam, *Documents inédits, etc.*, p. 19.

[309] О Лиутпранде см. Ebert, *Ges. der Lit.* iii. 414-427; Molinier, *Sources de l'histoire de France*, i. 274. Его работы находятся в *Monumenta Ger.*, также в 136 Migne. *Антаподосис* и *Посольство в Константинополь* переведены на немецкий язык в *Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit*.

[310] См. *Antapod.* vi. 1 (Migne 136, col. 893).

[311] *Antapod.* i. 1 (Migne 136, col. 791).

[312] Migne 136, col. 837.

[313] *Legatio Constantinopolitana* (Migne 136, col. 909-937).

[314] Migne, *Pat. Lat.* 136, col. 1283-1302.

[315] См. Ebert, *Allgem. Ges.* iii. 370, etc.; Novati, *L'Influsso del pensiero latino, etc.*, p. 31 sqq.; и Migne, *Pat. Lat.* 136.

[316] См. Novati, *L'Influsso, etc.*, pp. 188-191. Отрывок взят из язвительной полемики некоего Адемаруса (Migne, *Pat. Lat.* 141, col. 107-108).

[317] Dummler, "Gedichte aus Abdinghof", in *Neues Archiv*, v. 1 (1876), p. 181 (цитируется по Novati, p. 192).

[318] Dummler, *Anselm der Peripatetiker*, p. 36 sqq.; cf. Hauréau, *Singularités historiques*, p. 179 sqq.

[319] Рассказ приводится по Radolphus Glaber, *Historiarum libri*, ii. 12.

[320] О взглядах Дамиани на классические науки см. соч. xi., *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, cap. i. (Migne 145, col. 232); соч. xlv., *De sancta simplicitate* (ibid. col. 695); соч. lviii., *De vera felicitate et sapientia* (ibid. col. 831). О жизни и трудах этого интересного человека см. *post*, p. 262 sqq. и *post*, гл. XVI.

[321] *Vita Anselmi*, 1247 (цитируется по Ronca, p. 227).

[322] Другим великим политико-церковным итальянцем был Ланфранк (ок. 1005-1089 гг.), чья жизнь почти точно совпала с жизнью Гильдебранда. Он родился в Павии, занимал высокое положение и получил образование в области литературы и права. Охваченный желанием стать монахом, он покинул свой дом и прошел через Францию, останавливаясь по пути, пока в 1042 году не пришел в монастырь Бек в Нормандии. Человек практических способностей и великий учитель, он сделал монастырь великим. Люди, миряне и священнослужители, знатные и низкие, стекались, чтобы послушать его: Пришли Ансельм и Ива Шартрская, оба будущие святые, и тот, кто впоследствии, будучи папой Александром II, встал перед Ланфранком, тогдашним архиепископом Кентерберийским, и сказал: "Так я чту не архиепископа Кентерберийского, а мастера школы Бека, у ног которого я сидел вместе с другими учениками". Вильгельм Завоеватель сделал Ланфранка примасом Англии и князем-правителем страны в отсутствие Завоевателя.

[323] *Petri Damiani Ep.* i. xvi. (Migne 144, col. 236). Сочинения Дамиани содержатся в Migne 144 и 145. Александр II. был папой с 1061 по 1073 год, когда его сменил Гильдебранд.

[324] Migne, *Pat. Lat.* 145, col. 961, 967.

[325] *Opusculum*, xxxvi. (Migne 145, col. 595). Плохо также быть аббатом, как показывает Дамиани в пронзительных и почти юмористических стихах:

"Nullus pene abbas modo
Valet esse monachus,
Dum diversum et nocivum

Sustinet negotium:
Et, quod velit sustinere,
Velut iniquus patitur

"Spiritaliter abbatem
Volunt fratres vivere,
Et per causas saeculares
Cogunt illum pergere;
Per tam itaque diversa
Quis valet incedere?"
De abbatum miseria rhythmus
(Migne, *Pat. Lat.* 145, col. 972).

[326] Lib. v. Ep. iv.; ср. Иер. xiii.

[327] Ep. iv. 11 (Migne, *Pat. Lat.* 144, col. 313).

[328] Он умер в 1072 году, за год до того, как Хильдебранд стал папой.

[329] *Opusc.* xvii., *De coelibatu*; *Opusc.* xviii., *Contra intemperantes clericos*; *Opusc.* xxii., *Contra clericos aulicos*, etc.

[330] Lib. iv. Ep. 5 (Migne, *Pat. Lat.* 144, col. 300).

[331] Lib. v. Ep. 3 (Migne 144, col. 343).

[332] Lib. v. Ep. 2 (Migne 144, col. 340). В "*Rhythmus poenitentis monachi*" Дамиани (Migne, *Pat. Lat.* 145, col. 971) выражено страстное раскаяние грешного монаха.

[333] *Пост*, глава XIX.

[334] Lib. vii. Ep. 18 (Migne 144, col. 458).

[335] Многое содержится в восьмой книге его писем. Третье письмо этой книги адресовано дворянину, который обращался со своей матерью не так, как хотел бы Петр. Вся ситуация в семье изложена в двух предложениях: "Но ты можешь сказать: "Моя мать часто раздражает меня и своими грубыми словами беспокоит меня и мою жену. Мы не можем терпеть такие упреки, не можем выносить бремя ее строгости и вмешательства". Но за это награда будет тем богаче, если вы оплатите мягкостью за презрение и умиротворите ее смирением, когда на вас посыплется соль ее оскорблений" (Migne, *Pat. Lat.* 144, col. 467). Некоторые фразы из этого письма приведены в главе XXXI в качестве примеров латинского стиля.

Следующее письмо адресовано тому же дворянину и его жене в связи со смертью их сына. Оно мягко указывает им на то, что его переселение в *coelestia regna*, где среди ангелов он облечен в одежду бессмертия, является поводом для радости.

[336] *Opusc.* ix., *De eleemosyna* (Migne 145, col. 207 *sqq.*).

[337] *Opusc.* ix., *De eleemosyna*, cap. i.

[338] Seneca, *De vita beata*, 20.

[339] Lib. viii. Ep. 8 (Migne, *Pat. Lat.* 144, col. 476). Cf. *ante*, p. 260.

[340] Выдержки будут приведены *после*, в главе XVI, вместе с замечательной "Жизнью Ромуальда" Дамиани.

[341] Migne 158, col. 50 *sqq.*

[342] Ансельм родился в 1033 году и умер в 1109 году. Его труды находятся в Migne 158, 159. См. также Domet de Vorges, *S. Anselme* (Les grands Philosophes, 1901).

[343] "Districtio ordinis", *Vita*, i. 6. Это указывает на то, что в это время, ок. 1060 г., в Ключи не приветствовались либеральные занятия.

[344] В монастыре, где есть аббат, настоятель является должностным лицом, непосредственно подчиненным ему.

[345] *Ante*, глава X.

[346] *Cur Deus homo*, i. 1 (Migne, *Pat. Lat.* 158, col. 361).

[347] В *Cur Deus homo*, i. 2, Ансельм просит своего одобренного ученика изложить ту же точку зрения: "Как правильный порядок предписывает нам верить в глубины христианской веры, прежде чем приступать к их разумному обсуждению, так и мне кажется пренебрежением, если после утверждения в вере мы не будем учиться понимать то, во что верим. Поэтому, поскольку по предваряющей благодати Божией я считаю себя держателем веры в наше искупление, так что даже если бы я не мог постичь то, во что я верю, ничто не могло бы отвратить меня от этого, я прошу тебя, как просят многие, чтобы ты изложил мне, как ты это знаешь, по какой необходимости и причине Бог, будучи всемогущим, должен был принять на себя смирение и слабость человеческой природы для ее восстановления."

[348] Действительно, существует ранний трактат *De grammatico* (Migne 158, col. 561-581), в котором Ансельм, кажется, предается диалектике, касающейся академической темы. Вопрос заключается в том, следует ли подвести *grammaticus*, грамматика, под категорию субстанции или качества; с диалектической точки зрения, грамматик - это человек или случай?

[349] Ср. Kaulich, *Ges. der scholastischen Philosophie*, i. 293-332; Hauréau, *Histoire de la philosophie scholastique*, i. 242-288; Stöckl, *Philosophie des Mittelalters*, i. 151-208; De Wulf, *History of Medieval Philosophy*, 3rd ed. (Longmans, 1909), p. 162 *sqq.*, и другие источники.

[350] Классическим местом является *Proslogion*, cap. 2.

[351] *Cur Deus homo*, i. 12.

[352] *Ibid.* i. 5.

[353] *Ibid.* i. 7.

[354] Примеры прозы Ансельма приведены в *посте*, глава XXXI.

[355] О Герберте см. *Lettres de Gerbert publiées avec une introduction, etc.*, par Julien Havet (Paris: Picard, 1889; я цитировал их по этому изданию); *Œuvres de Gerbert*, ed. by Olleris (Clermont and Paris, 1867); также в Migne, *Pat. Lat.* 139; Richerus, *Historiarum libri IV.* (особенно lib. iii. cap. 55 *sqq.*); *Mon. Germ. script.* iii. 561 *sqq.*; Migne, *Pat. Lat.* 138, col. 17 *sqq.* Также Picavet, *Gerbert, une pape philosophe* (Paris: Leroux, 1897); Cantor, *Ges. der Mathematik*, i. 728-751 (Leipzig, 1880); Prantl, *Ges. der Logik*, ii. 53-57 (Leipzig, 1861).

[356] *Ep.* 12.

[357] *Mon. Germ. scriptores*, iii. 686.

[358] *Ep.* 44.

[359] Предположительно, имеются в виду немецкоязычные ученые Герберта.

[360] *Ep.* 45, *Raimundo monacho*.

[361] *Ep.* 46, *ad Geraldum Abbatem*.

[362] Т.е. о делах монастыря Боббио.

[363] Греческий врач времен Августа, писавший о болезнях глаз.

[364] *Ep.* 130.

[365] *Ep.* 167 (в Migne, *Ep.* 174).

[366] Richer, *Hist.* iii. 47, 48.

[367] Сохранилось несколько его сочинений.

[368] Richer, *Hist.* iii. 48-53.

[369] Richer, *Hist.* iii. cap. 55-65.

[370] См. *пост*, глава XXXV. Если кто-то сомневается в том, что в отчете Ричера о диспуте с Отриком можно обнаружить фазу подлинного Герберта, можно обратиться к философской или логической работе Герберта "*Libellus-de rationali et ratione uti*" (Migne 139, col. 159-168). Оно адресовано Оттону II, и начальный параграф напоминает императору о диспуте, который мы рассматривали. *Libellus*, естественно, более связный, чем диспут, в котором вопросы Отрика, кажется, предназначены скорее для того, чтобы поставить подножку своему противнику, чем для того, чтобы довести тему до ее надлежащего завершения. Однако он посвящен проблеме, в точности аналогичной той, которую высказал Отрик, - что понятие рационального не столь широко, как понятие смертного. В "*Либелле*" обсуждается вопрос о том, может ли использование разума (*ratione uti*) быть предикатом разумного существа (*rationale*). Понятие предиката должно быть более широким, но здесь оно может показаться менее широким, поскольку все разумные существа не пользуются разумом. Диспут по характеру раскрываемых интеллектуальных интересов близко напоминает диспут, а его аргументы не более оригинальны, чем те, что использовались против Отрика. Диспут и *Libellus* в равной степени представляют собой необходимые попытки ума, достигшего определенной ступени обучения и развития, приспособиться к проблемам логического порядка и метода.

[371] *Пост*, глава XV.

[372] Cp. Sackür, *Die Cluniacenser*, ii. 330 *sqq.*; Pfister. *Études sur le règne de Robert le Pieux*, p. 2 *sqq.* (последний придерживается крайней точки зрения).

[373] Aimoin's *Vita Abbonis*, cap. 7 (Migne, *Pat. Lat.* 139, col. 393). В том же томе содержится большинство сохранившихся сочинений Аббона и Аймоина. Об Аббо см. Sackür, *Die Cluniacenser*, ii. 345 *sqq.*

Говорят, что лекции Аббо посещало невероятно большое количество студентов. Его занятия и преподавание в основном касались астрономии, математики, хронологии и грамматики. Ученик Аймоин занимался историей и биографией, составив "Историю франков" и "Историю чудес святого Бенедикта", последняя - тема, достойная десятого века. Его покидают со вздохом облегчения, настолько он был бесплоден, если не считать его подвигом рождение Герберта.

[374] Jotsaldus, *Vita Odilonis* (Migne 142, col. 1037).

[375] Odilo, *Vita Maioli* (Migne 142, col. 951).

[376] См. Taylor, *Classical Heritage of the Middle Ages*, p. 74 sqq. Можно сравнить влияние "*De amicitia*" Цицерона на "*De amicitia Christiana*" Петра из Блуа (ок. 1200 г.), Migne 207, col. 871-898.

[377] *Vita Odilonis*, гл. vi.-xiii. (Migne 142, col. 909 sqq.).

[378] *Bellum Gallicum*, vi. 13.

[379] Migne 143, col. 1290.

[380] Описание этих работ см. в *посте*, глава XXX. II.

[381] Содержание этого очерка о школе Шартра взято главным образом из исчерпывающего исследования аббата Клерваля "*Les Écoles de Chartres au moyen âge*", *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, xi., 1895. О дальнейшей судьбе этой школы см. *пост*, глава XXX.

[382] "Истории" ученика Герберта Ришера несколько лучше, и в них прослеживается подражание Саллюсту.

[383] Ср. Molinier, *Les Sources de l'histoire de France*, v., lxix.

[384] *Post*, Chapters XXXIV.-XLII.

[385] Родился в 1078 г.; король в 1108-1137 гг.

[386] *Анте*, глава X.

[387] *Анте*, глава IX.

[388] О Ноткере см. Piper, *Die älteste Litteratur* (Deutsche Nat. Lit.), pp. 337-340.

[389] *Анте*, глава XI, где кое-что сказано и о Лиутпранде. Ратерий был неугомонным интриганом и памфлетистом, таким бурным буревестником, родившимся в 890 году близ Льежа. За свою карьеру он был один раз епископом этого северного города и трижды епископом Вероны, где и умер, старик с гневливой душой и горьким языком. Два с лишним года он провел в темнице в Павии - точильный опыт для человека, который и без того был преисполнен ненависти. Там он составил свои довольно унылые шесть книг "*Praeloquia*" (Migne 136, col. 145-344), подготовительные рассуждения, возможно, предваряющие другое произведение, но, во всяком случае, содержащие моральные наставления для всех слоев общества. Это была компиляция, но в то же время в ней чувствовалась личная жалость, которая иногда отчетливо слышна в словах, показывающих, что эта работа была тюремным *утешением* ее автора: "Подумайте, какие муки побудили меня к этому, какое бедствие, какая необходимость указали мне эти авторские пути. Страх забыть был моей первой причиной писать. Погребенный под всевозможным хламом нечестия, окруженный мраком зла и

отвлеченный шумом дел, я боялся, что забуду, и с радостью обнаружил, как много я помню. Не хватало книг и друзей, с которыми можно было бы поговорить, пока горе грызло душу; так что я использовал эту свою книгу как друга, с которым можно поболтать, и утешался ею, как товарищем. Не беспокоился я и о том, кто будет ее читать, так как знал себя ее читателем и любовником, если бы у нее не было другого" (*Praeloq.* vi. 26; Migne 136, col. 342). О Патерике см. Ebert, *Ges. der Lit.*, iii. 375 *sqq.*

[390] *Vita Brunonis*, caps. 4, 6.

[391] *Vita Brunonis*, cap. 8.

[392] Ср. *post*, гл. XXXII, III.

[393] О Гротсвите и ее произведениях можно найти достаточно информации в Ebert, *Allgem. Ges. der Lit.*, iii. 285-329.

[394] *Vita Bernwardi*, 6 (Migne 140, col. 397), автор Thangmar, который был учителем Бернварда и пережил его, чтобы написать его Жизнь.

[395] Migne 141, col. 1229.

[396] См. Froumundus, *Ep.* 9, 11, 13 (Migne 141, col. 1288 *sqq.*). Ряд его стихотворений опубликован Ф. Зайлером, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Bd. 14, pp. 406-442.

[397] Migne 141, col. 1292. Я не уверен, что уловил смысл Фрумунда.

[398] *Mon. Ger. Scriptores*, v. 134 *sqq.* (Migne, *Pat. Lat.* 146, col. 1027 *sqq.*).

[399] *Vita Hermannii* (Migne 143, col. 29).

[400] Сочинения Германа Контракта находятся в Migne, *Pat. Lat.* 143. Стихотворение перепечатано из "*Народных поэзий*" Дю Мериля; более полный текст находится в Bd XI "*Zeitschrift für deutsches Altertum*".

[401] *Ante*, Chapter XII., 1.

[402] Prantl, *Ges. Logik*, ii. 83.

[403] Ср. Endres, "Othloh's von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten," *Philos. Jahrbuch*, 1904.

[404] *Liber visionum*.

[405] Все работы Отлоха находятся в томе 146 "*Patrologia Latina*" Минье.

[406] *Ante*, Chapter XII. 11.

[407] *Ante*, гл. VIII, IX.

[408] Напечатано в Migne, *Pat. Lat.* 139, col. 871 *sqq.* и в других местах. Издания см. в Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 6th ed. i. 485.

[409] *Post*, Chapter XVI.

[410] Ср. Taylor, *Ancient Ideals*, chaps. xv., xvi.; *Classical Heritage*, chaps. ii., iii.

[411] Hosea i.-iii.

[412] Sulpicius Severus, *Epist.* iii.

[413] Эти слова встречаются в знаменитом письме Иеронима (*Ep.* xiv.), в котором он увещевает колеблющегося Гелиодора разорвать все связи и привязанности: "Не обращай внимания на уговоры тех, кто зависит от тебя, приди в пустыню и сражайся за имя Христа. Если они верят в Христа, они ободряют тебя; если нет - пусть мертвые хоронят своих мертвецов. Монах не может быть совершенным в своей стране; не желать быть совершенным - грех; оставь все и приди в пустыню. Пустыня любит нагих. О пустыня, цветущая цветами Христа! О уединение, откуда приходят камни города Великого Царя! О пустыня, радующаяся близости к Богу! Что бы ты, брат, хотел в мире, - ты, который больше мира? Доколе будут угнетать тебя тени крыш? Долго ли в подземелье городского дыма? Поверь мне, я вижу больше света! Боитесь ли вы бедности? Христос назвал бедных "блаженными". Вы боитесь труда? Ни один атлет без пота не будет увенчан. Думаете ли вы о еде? Вера не боится голода. Страшишься ли ты голой земли за изможденные постом конечности? Господь лежит с вами. Пугает ли вас бескрайний простор пустыни? Мысленно прогуляйтесь по Раю. Огрубела ли ваша кожа без купания? Кто однажды омылся во Христе, тому больше не нужно мыться. И одним словом, послушайте ответ апостола: Нынешние страдания не сравнить с грядущей славой, которая откроется в нас!"

[414] В "*Классическом наследии*", с. 136-197, я рассказал об истоках монашества и его отличительных западных чертах. Там же я изложил Правило Бенедикта с набросками раннего монашеского характера.

[415] Киприан в третьем веке, обращаясь к христианским девственницам, сказал: "*Dominus vester et caput Christus est ad instar ad vicem masculi*" (*De habitu virginum*, 22). Чтобы понять, насколько близка к полноценным человеческим отношениям была эта супружеская любовь Христа, следует прочитать комментарии и проповеди к Кантикам. Например, комментарии более позднего времени - св. Бернарда - являются лучшими, потому что они суммируют многое из того, что набирало силу на протяжении веков. Можно обратиться и к тем средневековым образцам, которые прорываются сквозь мистицизм к чувственности, в которой мужчина Христос становится почти слишком конкретным мужем для экстатических женщин. См. *пост*, глава XIX.

[416] Вся христианская любовь, сначала любовь к Богу, а затем любовь к человеку, ощущается и излагается Августином. "Ты создал нас к Себе, и беспокойно сердце наше, пока не успокоится оно в Тебе. В том и состоит блаженная жизнь, чтобы радоваться Тебе, о Тебе и благодаря Тебе. Дай мне Себя, Боже мой.... Все мое изобилие, которое не есть мой Бог, есть нужда". С любовью к Богу согласуется его любовь к человеку. "Это и есть истинная любовь, чтобы, придерживаясь истины, мы могли жить правильно; и по этой причине мы презираем все смертные вещи, кроме любви к людям, посредством которой мы желаем, чтобы они жили правильно. Таким образом, мы можем быть готовы даже умереть за наших братьев, как учил нас Господь Иисус Христос на Своем примере..... Именно любовь соединяет добрых ангелов и слуг Божьих в узы святости, соединяет нас с ними и их с нами и подчиняет всех Богу". Эти отрывки взяты из "*Исповедания*" и из "*De Trinitate*".

[417] Cp. *Classical Heritage*, p. 123 sqq.

[418] Августин, *Epp.* 155, с. 13.

[419] *Ante*, Chapter V.

[420] *Ante*, Chapter IX.

[421] Алкуин, *Ep.* 40 (Migne, *Pat. Lat.* 100, col. 201).

[422] Ср. *Collationes* Одо, в Migne 133, и главу XII. II., *ante*. Григорий был любимым автором Одо.

[423] До правления Константина христианских базилик было немного; христианское искусство было погребальным, черпая в галереях катакомб, в скудных и однообразных рисунках, символы освобождения души от смерти. Эти рисунки были античными по стилю и бедными по исполнению.

[424] См. Тейлор, *Классическое наследие*, глава х., раздел 2.

[425] См. *Classical Heritage*, p. 267, и ср. там же, chap. ix. sec. 1.

[426] См. *пост*, глава XXXII. II.

[427] Рассказ об эволюции гимна из прозаической последовательности приводится *после*, глава XXXII. III.

[428] Дальнейшие иллюстрации средневековой эмоционализации латинского христианства могут быть сделаны из истории некоторых христианских концепций, например, ангелов: Ветхий и Новый Заветы и апокрифы содержат раскрытие их функций; далее, их сущности определены в трудах Отцов и *Небесной Иерархии* Псевдо-Дионисия Ареопагита. Школьники двенадцатого и тринадцатого веков подробно разбирают этот вопрос, логически доводят до совершенства их природу и функции. Но все это время религиозное чувство, народные поверья, воображение поэтов и художников продолжали наделять красотой и прелестью этих духов-хранителей, осуществляющих Божью заботу о человеке. Так ангелы стали реальностью, которой их считали.

[429] Гартман принадлежит к той великой группе придворных немецких поэтов, чья жизнь относится к 1200 году. Он был переводчиком "*Эрека и Ивена*" Кретьена де Труа. См. книгу Беха "*Гартманн фон Ауэ* (Немецкий классик)". Процитированные стихи с трудом поддаются переводу, но смысл их таков:

"Мои радости никогда не были свободны от забот до того дня, когда мне показали цветы Христа, которые я ношу здесь (*т. е.* крест крестоносцев). Они предвещают летнее время, ведущее к сладким пастбищам наслаждения. Да поможет нам Господь! Мир обошелся со мной так, что мой дух тоскует по нему; хорошо мне! Бог благоволил ко мне, и я освободился от забот, которые связывают ноги многих, приковывая их здесь, в то время как я в группе Христа с блаженными радостями иду дальше".

В этих строках звучит та самая тоска простой души по небу, ее *дому*, которая за несколько столетий до этого была выражена в "*Евангелическом бухусе*" Отфрида (см. *выше*, глава IX). Слова и их коннотации (*augenweide, wünneclich*) - чисто немецкие. Однако автор жил в атмосфере литературного перевода с французского.

[430] *Пост*, глава XXV.

[431] Создатели любовных стихов заимствовали выражения из стихов к Деве. Ср. Wilmanns, *Leben und Dichtung Walter's Von der Vogelweide*, p. 179. В поклонении людей Пресвятой Деве иногда проявляются оттенки смертельной страсти. См. *Цезарь Гейстербахский*, vii. 32 и 50, и viii. 58. Конечно, многие предположения были почерпнуты и из античной литературы. См. *пост*, глава XXXII. IV. Тема придворной и романтической любви будет рассмотрена в главе XXIII.

[432] Следует помнить, что многие средневековые фразеологизмы восходят к святым отцам. Например, в монашеском очернении женщины нет более распространенной фразы, чем *janua diaboli*, и она принадлежит Тертуллиану, умершему в первой половине III века.

[433] О различных значениях термина *clericus* см. в Du Cange, *Glossarium*, под этим словом.

[434] О значениях этого термина см. также Du Cange, *Glossarium*, под этим словом.

[435] Регулярное духовенство - это монахи, живущие по *регулам*.

[436] *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, iv. i. (Cologne, 1851). Конечно, Цезарь был монахом.

[437] *Ante*, Chapter XIV.

[438] См. Sackur, *Die Cluniacenser, etc., passim*, и Bd. II. 464 (Halle, 1892).

[439] О различиях между Ключи и Сито см. Vacandard, *Vie de St Bernard*, chap. iv. (2nd ed., Paris, 1897), и Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 2nd ed. pp. 406-415 (Frankfurt a. M., 1897).

[440] Migne, *Pat. Lat.* 166, col. 1377-1384.

[441] Фактически, параграф 15 предусматривает, что на капитуле обвинения против аббата выдвигаются только аббатом.

[442] Интересно отметить, насколько описание Стефаном Бурбонским лионских бедняков применимо к францисканскому началу, и насколько больше оно было бы применимо, если бы святой Франциск не обладал даром послушания среди других своих добродетелей. Стефан был доминиканцем первой половины XIII века и сам был инквизитором. Он так описывает этих заблудших людей: "Вальденсы называются по имени автора этой ереси, которого звали Вальденсис. Их также называют лионскими бедняками, потому что там они впервые исповедовали бедность. Точно так же они называют себя нищими духом, потому что Господь говорит: "Блаженны нищие духом....". Вальденсис, живший в Лионе, был человеком состоятельным, но малообразованным. Услышав Евангелия и желая понять их смысл, он договорился с двумя священниками, чтобы они сделали перевод на вульгарный язык. Они так и сделали, приложив к нему другие книги Библии и многие наставления из писаний святых. Когда этот горожанин прочитал Евангелие и выучил его наизусть, он вознамерился следовать апостольскому совершенству, как сами апостолы. Продав все свое имущество и презрев мир, он бросил свои деньги, как грязь, нищим. Затем он осмелился узурпировать сан апостолов и стал проповедовать Евангелие на открытых улицах. Он побудил многих мужчин и женщин делать то же самое, обучая их Евангелию. Он также посылал их проповедовать в соседние деревни. Эти невежественные мужчины и женщины, бегавшие по деревням, заходившие в дома и проповедовавшие как на открытых местах, так и в церквях, привлекали других к тому же пути".

До этого момента мы находимся рядом с францисканцами. Но теперь архиепископ Лиона запрещает этим невежественным нерегулярным евангелистам проповедовать. Их руководитель отвечает за них, что они должны слушаться Бога, а не человека, и Писание говорит, что нужно проповедовать Евангелие каждой твари. Таким образом, они впали в непослушание, пререкания и подверглись отлучению, говорит Стефан (*Anecdotes, etc., d'Étienne de Bourbon*, edited by Lecoq de la Marche (Soc. de l'Histoire de France, Paris, 1877), cap. 342).

[443] Роль францисканцев и доминиканцев в распространении философских знаний в XIII веке будет рассмотрена *после*, в главе XXXVII. Глава XVIII., *пост*, посвящена личным качествам Франциска.

[444] Peter Damiani, *De contemptu saeculi*, cap. 32 (Migne 145, col. 287).

[445] О Дамиани см. *выше*, глава XI. IV.

[446] Петр Дамиани, *Opusc. xi., Dominus vobiscum*, cap. 19 (Migne 145, col. 246).

[447] Peter Damiani, *De contemptu saeculi*, cap. 25 (Migne 145, col. 278).

[448] Peter Damiani, *De perfectione monachi*, caps. 2, 3 (Migne 145, col. 294).

[449] *De perfectione monachi*, cap. 8 (Migne 145, col. 303).

[450] *De perf. mon.* cap. 13 (Migne 145, col. 307).

[451] *De ins. ord. eremitarum*, cap. 26 (Migne 145, col. 358). Об отвлечении от *vita contemplativa*, связанном с обязанностями аббата, см. стихи Дамиани, *De abbatum miseria, ante*, глава XI. IV.

Для тех, кто с пониманием относится к этим вопросам, я привожу следующие выдержки из *Opusc. xiii.* Дамиани, *De perfectione monachi*, caps. 12, 13: "Пусть брат любит пост и дорожит лишениями, пусть бежит от людских глаз, отстраняется от дел, удерживает уста свои от суетных разговоров, ищет укромное место своего ума, где всеми силами горит желанием увидеть лицо своего Создателя; пусть жаждет слез и умоляет Бога о них ежедневной молитвой. Ибо роса слез очищает душу от всякого пятна и делает плодородными луга наших сердец, чтобы они давали ростки добродетели. Ведь часто, как под ледяным морозом, несчастная душа сбрасывает листву и, лишившись благодати, остается сама по себе бесплодной и лишенной своих недолговечных цветов. Но вскоре проливаются слезы, дарованные Испытателем сердец, и та же самая душа освобождается от холода своей ленивой оцепенелости и снова зеленеет обновленной листвой своих добродетелей, как дерево весной, разожженное южным ветром.

"Кроме того, слезы, которые от Бога, с верностью подходят к трибуналу божественного слуха и, быстро получив просимое, заверяют нас в отпущении грехов. Слезы - посредники в заключении мира между Богом и людьми; они - правдивые и самые мудрые (*doctissimae*) учителя в сомнительности человеческого невежества. Ибо когда мы сомневаемся, может ли что-то быть угодно Богу, мы не можем достичь лучшей уверенности, чем молитва с правдивым плачем. В таких условиях нам больше не нужно сомневаться в том, на что решился наш разум".

"Слезы, - продолжает Дамиани, - смыли с Магдалины шум ее вины, спасли апостола, отрекшегося от Господа, восстановили царя Давида после смертного греха, прибавили три года к жизни Езекии, сохранили в неприкосновенности целомудрие Юдифи и добыли для нее голову Холоферна". Зачем упоминать сотника Корнилия, зачем упоминать Сусанну? Если бы я стал рассказывать обо всех слезных подвигах, то день закончился бы раньше, чем закончилась бы моя задача. Ибо именно они очищают душу грешника, утверждают его непостоянное сердце, готовят радость из скорби и, вырываясь из наших плотских глаз, возносят нас к надежде на сверхъестественное блаженство. Ибо их прошения не могут быть оставлены без внимания, настолько могущественны их голоса в ушах Творца. Перед благочестивым Судьей они не колеблются ни в чем, но подтверждают свое право на милость и ликуют, уверенные в том, что получили то, о чем просят.

"О слезы, радости духа, слаще меда, слаще нектара, которые сладким и приятным вкусом освежают вознесенные к Богу умы и орошают иссушенные сердца потоком проникающей благодати с небес. Плачущие глаза ужасают дьявола; он боится натиска вырывающихся слез, как человек боится бури с градом, гонимой яростью всех ветров. Как поток очищает русло реки, так и текущие слезы очищают ум плачущего от дьявольских плевел и всякого греха".

[452] *De inst. ord. er. cap. 1* (Migne 145, col. 337).

[453] *Vita Romualdi* напечатана в Migne 144, col. 950-1008.

[454] Ромуальд умер в 1027 году; *lustrum* здесь может означать четыре года, что относит время написания к 1039 году.

[455] *Vita Romualdi*, caps. 8, 9. Дамиани не говорит об этом здесь, но вполне определенно предполагает это в сар. 64. Жизнь этих восточных отшельников была известна Ромуальду; отшельники в Италии подражали им; и связь с восточными знаниями не прерывалась. См. Sackur, *Die Cluniacenser, etc.*, i. 324 sqq. Таким образом, за образцами для подражания эти итальянские отшельники идут за *Regula Benedicti* к образцам анкоритов Кассиана и Востока. Ср. Taylor, *Classical Heritage*, p. 160. Хорошим примером был святой Нилус, калабриец, возможно, греческого происхождения. Будучи аббатом Крипта-Феррата в Агро-Тускулано, он не прекращал аскезы и по-прежнему обитал в пещере. Он умер в 1005 году в возрасте девяноста пяти лет. Его дни описываются так: с рассвета до третьего часа он быстро копировал, заполняя каждый день по тетраδῆιον (кватерниону). С третьего до шестого часа он стоял перед Крестом Господним, читая псалмы и совершая поклонение; с шестого до девятого он сидел и читал - можно быть уверенным, не профанную книгу. Когда наступал девятый час, он обращался с вечерним гимном к Богу и уходил гулять и изучать Его дела. См. его *Jumue*, переведенное с греческого, в *Acta sanctorum*, sept. t. vii. pp. 279-343, особенно стр. 293.

[456] *Vita Romualdi*, сар. 13.

[457] *Ibid.* сар. 20.

[458] *Vita Romualdi*, сар. 51.

[459] *Vita Romualdi*, сар. 35.

[460] *Ibid.* сар. 40.

[461] *Ibid.* сар. 45.

[462] *Vita*, caps. 49, 50.

[463] Сирийская область, известная своими ранними анкоритами.

[464] *Vita Romualdi*, сар. 64.

[465] Ср. Sackur, *Die Cluniacenser*, i. 328 note.

[466] *Vita Romualdi*, 69.

[467] Peter Damiani, *Vitae SS. Rodulphi et Dominici loricati*, сар. 8 (Migne 144, col. 1015).

[468] *Ibid.* сар. 10 (Migne 144, col. 1017).

[469] Эта история рассказывается во всех ранних житиях Бруно, *Vita antiquior*, *Vita altera* и *Vita tertia* (Migne, *Pat. Lat.* 152, col. 482, 493 и 525). Эти жития, особенно *Vita altera*, являются интересными иллюстрациями аскетического духа, который, как и следовало ожидать, также формирует мысли Бруно и его понимание Писания. Все это проявляется в его длинном *Expositio in Psalmos* (Migne, *Pat. Lat.* 152). Для нас, например, нота двадцать третьего (в Вульгате - двадцать второго) псалма - любовь; для Бруно - дисциплинарное руководство: Господь ведет меня на пастбище, то есть Он - мой проводник, чтобы я не сбился с пути в Писании, где питаются души верных; я не буду нуждаться, то есть понимание их не подведет меня. Жезл Твой, что есть меньшая скорбь; посох Твой, что есть большая скорбь, исправляют и наказывают меня".

[470] Гиго родился в 1083 году в Сен-Ромен близ Валанса, из знатной семьи (как и большинство монахов, занимавших видное положение). Между ним и святым Бернардом существовала тесная симпатия, о чем свидетельствуют их письма. Ср. *пост*, глава XVII.

[471] Migne 153, col. 601-631.

[472] Библиография всего, что было написано о Бернарде, заняла бы целый том. Его собственные сочинения, а также *Vitae* и *Acta* (в редакции Мабильона) напечатаны в Migne, тома 182-185. Следует рекомендовать "*Жизнеописание Сен-Бернара*" аббата Вакандара в двух томах (2-е изд., Париж, 1897).

[473] *Vita prima*, iii. cap. 1 (Migne, *Pat. Lat.* 185). Это *Житие* было написано современниками святого, близко знавшими его. Но следует быть осторожным в отношении таких, казалось бы, близких описаний святых в их *житиях*; ведь они обычно условны. Это описание Бернарда, за исключением, возможно, цвета его волос, подошло бы Франциску Ассизскому.

[474] *Vita prima*, iii. 3. Сам Бернард говорил, что его целью в проповеди было не столько изложить слова (Писания), сколько тронуть сердца слушателей (*Sermo xvi. in Cantica canticorum*). То, что его проповедь не вызывала сопротивления, подтверждается всеми.

[475] См. например, Vacandard, o.c. chap. i.

[476] *Пост*, глава XLIII.

[477] *Vita prima*, i. cap. 11. Этот Вильгельм стал аббатом Сен-Тьерри и одним из биографов Бернарда.

[478] Например, *Ер.* 107.

[479] *Ер.* 2.

[480] *Ер.* 110 (это целое письмо).

[481] *Ер.* 112 (все письмо). Латинский текст этого письма приводится в *посте*, глава XXXI.

[482] *Ер.* 111.

[483] *Ер.* 152, *ad Innocentium papam*, A.D. 1135.

[484] *Ер.* 170, *ad Ludovicum*. Написано в 1138 г.

[485] *Ер.* 191.

[486] Ср. *пост*, глава XXXVI. I., касательно этого случая усердия Бернарда. Его позиция критически изложена в работе Вильгельма Мейера "Die Anklagesätze des h. Bernard gegen Abaelard", *Göttingische gelehrte Nachrichten, philol. hist. Klasse*, 1898, pp. 397-468.

[487] *Ep.* 196, *ad Guidonen*; ср. *Ep.* 195 (A.D. 1140). Латинский текст этого письма см. в главе XXXI.

[488] *Ep.* 147, к Петру Преподобному, аббату Ключни (1138 г. н.э.).

[489] *Ep.* 101, *ad religiosos*; ср. также *Ep.* 136.

[490] *Ep.* 300.

[491] *Vita prima*, lib. vii. cap. 15.

[492] Это было третье отсутствие Бернарда в Италии.

[493] *Ep.* 144, *ad suos Clarae-Vallenses*.

[494] *Vita prima*, lib. iii. cap. 7.

[495] *Sermo xxvi. in Cantica*.

[496] "Finem verborum indicunt lacrymae; tu illis, Domine, finem modumque indixeris."

[497] *Ante*, глава XVI.

[498] Как и Августин до него. Ср. Taylor, *The Classical Heritage, etc.*, pp. 129-131.

[499] *Ep.* 11, *ad Guigonem*. Бернард добавляет, что когда Павел говорит, что плоть и кровь не наследуют Царства Божия, это не означает, что там не будет плотской субстанции, но что всякая плотская необходимость прекратится; любовь плоти будет поглощена любовью духа, и наши слабые человеческие привязанности преобразуются в божественные энергии.

[500] Migne, *Pat. Lat.* 182, col. 973-1000.

[501] Любовь, страх, радость, печаль.

[502] Migne 183, col. 785-1198.

[503] *Sermo xx. in Cantica*.

[504] *Sermo lxxix. in Cantica*.

[505] *Sermo lxxxiii. in Cantica*. Это почти вся проповедь. Проповеди Бернарда не были длинными. См. *пост*, глава XXXVI. II., об использовании Бернардом символики поцелуя.

[506] *Пост*, глава XIX.

[507] Настоящая глава предназначена для оценки личности Франциска; случаи из его жизни используются для иллюстрации. Я постарался ограничиться теми из них, которые общепризнанно считаются подлинными, и теми частями источников, которые подтверждаются свидетельствами. Читателю, несомненно, известно, что источников по истории францисканцев много, но по поводу их достоверности до сих пор ведутся критические и даже полемические споры. О "*Speculum perfectionis*", отредактированном Сабатье, я бы сделал следующее замечание: многие из его повествований содержат такую мудрость и человеческую правду, что, как мне кажется, они очень близки к действиям и

словам великой личности, *то есть* Франциска. Это не является безусловным доказательством их подлинности, и все же это справедливая причина следовать их форме изложения некоторых происшествий из жизни Франциска, человеческая ценность которых, возможно, кажется суженной и преломленной в других рассказах.

Основными источниками для жизни святого Франциска Ассизского являются, прежде всего, его собственные сочинения, удобно отредактированные под названием *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis* францисканцами из Куарраки (1904). Они были переведены П. Робинсоном (Филадельфия, The Dolphin Press, 1906). Далее по степени достоверности следуют два Жития Челано: *Vita prima S. Francisci Assisiensis*, auctore B. Thoma de Celano, ejus discipulo, Bollandi *Acta sanctorum*, tome 46 (Oct. tome 2), pp. 683-723; также отредактировано каноником Амони (Рим, 1880); *Vita secunda seu appendix ad Vitam primam*, ed. by Amoni (Рим, 1880). Лучшими изданиями, чем издание Амони, являются издания Эдуарда д'Аленсона (Рим, 1906) и Х. Г. Роуздейла (Дент, Лондон, 1904). Большое значение имеет также *Legenda trium sociorum* (Leo, Rufinus, Angelus), Bollandi *Acta sanctorum*, t. 46 (Oct. t. 2), pp. 723-742; также изд. Амони (Рим, 1880). (Тексты Амони несколько отличаются от текстов Болландиста). Он также отредактирован Пулиньяни (Фолиньо, 1898), а Марчеллино да Чивецца и Теофило Доменичелли (Рим, 1899) отредактировали и гипотетически дополнили проблематичную итальянскую версию. Возможно, самым ярким из всех ранних источников является так называемый *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima auctore fratre Leone*, отредактированный Полем Сабатье (Париж, 1898). Она несколько раз переводилась на английский язык. Его дата и подлинность до сих пор вызывают бурные дискуссии. Можно сослаться на статью "Францисканская литература" в "Эдинбургском обозрении" за январь 1904 года, а также на "Краткое введение во францисканскую литературу" П. Робинсона (Нью-Йорк, 1907) для дальнейших ссылок, которые студент должен сам пополнить из массы новейшей литературы в книгах и периодических изданиях, касающихся жизни Франциска и ее источников. См. также Fierens, *La Question franciscaine*, etc. (Louvain, 1909). Из современных "Житий" Сабатье, вероятно, известно всем читателям этой заметки. Можно сослаться на "Жизнеописания" Бонги и Ле Моннье. В связи с Франциском интересна книга Гебхарда *"Italie mystique"*.

[508] Сознание прямой власти от Бога говорит в бесспорно подлинном Завещании святого: "И после того, как Господь дал мне несколько братьев, никто не указывал мне, что я должен делать, но сам Всевышний открыл мне, что я должен жить по образцу святого Евангелия". С живописной яростью она передана и в сцене (*Speculum perfectionis*, ed. Sabatier, ch. 68), которая может быть подлинной, а может и нет. На общем собрании ордена некие мудрые братья убедили кардинала-епископа Остии посоветовать Франциску последовать их совету и привели некоторые примеры из монашеских правил Бенедикта и других. "Когда кардинал рассказал об этом блаженному Франциску в назидание, блаженный Франциск ничего не ответил, но взял его за руку и повел перед собравшимися братьями, и в пылу и силе Святого Духа обратился к братьям с такими словами: "Братья мои, братья мои, Господь призвал меня на путь простоты и смирения и показал мне истинно этот путь для меня самого и для тех, кто желает верить и подражать мне. И потому я желаю, чтобы вы не называли мне никакого правила, ни правила святого Бенедикта, ни правила святого Августина или святого Бернарда, ни какого-либо другого правила или образца жизни, кроме того, который милостиво показал и дал мне Господь. И Господь сказал, что желает, чтобы я стал новым заветом (*pactum*) в этом мире, и не желает, чтобы мы жили каким-либо иным способом, кроме этого знания".

[509] Эти песни (ни одна из которых не сохранилась), очевидно, были написаны *на языке д'ойль*, а не на языке д'ок. Биографы используют фразы *lingua francigena* (1 Cel. i. 7) и *lingua gallica* (III. Soc. iii.) или *gallice cantabat* (Spec. perf. vii. 93).

[510] Фактически это подтверждается в III. Soc. i.

[511] Святой Мартин Турский делал то же самое.

[512] III. Soc. v. par. 13, 14.

[513] III. Soc. vi. par. 20.

[514] "Sancta paupertas", "domina paupertas" - фразы. Первую использует святой Бернард.

[515] III. Soc. viii.; 1 Cel. ix.

[516] III. Soc. viii.; см. 1 Cel. x. и 2 Cel. x.

[517] Spec. per. 3, 9, 19, 122. Насколько искренне он чувствовал их дух, видно из рассказа о его словах, сказанных несколько позже некоему доминиканцу: "Когда он гостил в Сиене, к нему пришел некий доктор теологии из ордена Проповедников, сам смиренный и духовный человек. Когда они некоторое время говорили о словах Господних, этот господин спросил его о тексте Иезекииля: "Если ты не объявишь нечестивцу о его нечестии, то я взыщу душу его из руки твоей" (Иез. iii. 18). И он добавил: "Я знаю многих, добрый отец, находящихся в смертном грехе, которым я не объявляю об их нечестии. Потребуются ли их души от моей руки?"

"На что блаженный Франциск смиренно ответил, что такому невежественному человеку, как он, подобает учиться у него, а не давать ответы на вопросы о смысле Писания. Тогда тот смиренный учитель ответил: "Брат, хотя я и слышал изложение этого текста от многих мудрых, все же я охотно принял бы к сведению твое понимание его".

И блаженный Франциск сказал: "Если понимать текст в целом, то я считаю, что раб Божий должен своей жизнью и святостью так гореть и сиять в себе, чтобы свет его примера и тон его святой беседы обличали всех нечестивцев. Так, говорю я, его блеск и запах его репутации возвестит всем их беззакония", - Spec. perf. 53; также 2 Cel. iii. 46.

[518] О приобретении Портиункулы см. Spec. perf. 55, а о любви Франциска к ней см. Spec. perf. 82-84, 124.

[519] 1 Cel. xi.

[520] Похоже, это относится к великому образцу Франциска.

[521] Spec. perf. 69; 2 Cel. iii. 124; III. Soc. 25.

[522] *Francisci admonitiones*, xx.

[523] Spec. perf. 62; 2 Cel. iii. 71.

[524] Spec. perf. 61; см. 1 Cel. 19.

[525] 2 Cel. iii. 81; Spec. perf. 39.

[526] Spec. perf. 50.

[527] Spec. perf. 54; 2 Cel. iii. 84.

[528] *Spec. perf.* 44.

[529] *Spec. perf.* 64; *III. Soc.* 39; 2 *Cel.* iii. 83; *cp. Admon.* iii.

[530] *Cp. Spec. perf.* 22 и 23; 2 *Cel.* iii. 23.

[531] *III. Soc.* xii. 50, 51.

[532] *Spec. perf.* 18; *cp.* 2 *Cel.* iii. 20.

[533] *Spec. perf.* 25; 2 *Cel.* iii. 22.

[534] *Spec. perf.* 95; 2 *Cel.* iii. 65. Но Франциск осуждал все тщетные и глупые слова, вызывающие смех (*Admon.* xxi.; *Spec. perf.* 96).

[535] *Spec. perf.* 93; 2 *Cel.* iii. 67.

[536] *Spec. perf.* 34.

[537] *Cp. Spec. perf.* 108; 2 *Cel.* 132.

[538] *Spec. perf.* 27, 28, 33; *cp.* 2 *Cel.* i. 15; *ibid.* iii. 30 и 36.

[539] *Spec. perf.* 101. Это одна из явно неподтвержденных историй *Speculum*, в которой никто не хотел бы сомневаться.

[540] 2 *Cel.* iii. *cap.* 101.

[541] Возникает соблазн позабавиться парадоксом и сказать: Не тот из Воклюза, кто взошел на гору ради вида и оставил запись своих чувств, а тот из Ассизи, кто любил овец, птиц, цветы, камни, огонь и воду, был "первым современным человеком". Но такие заявления глупы; не было никакого "первого современного человека".

[542] *Spec. perf.* 113.

[543] 1 *Cel.* xxi. 58.

[544] 1 *Cel.* *cap.* xxviii.

[545] 1 *Cel.* *cap.* xxix.

[546] 2 *Cel.* iii. 101. Эти вопросы более живописно изложены в *Speculum perfectionis*; если они подлинные, то бросают яркий свет на эту удивительную личность. Вот примеры:

"Франциск пришел в скит Фонте-Палумбо, близ Рите, чтобы вылечить немощь глаз, как ему приказали по послушанию лорд-кардинал Остии и брат Элиас, генеральный министр. Там врач посоветовал прижечь щеку до самой брови того глаза, который был в худшем состоянии. Франциск пожелал дожидаться прихода брата Элиаса, но когда тот не пришел, Франциск приготовился. И когда железо поставили в огонь, чтобы раскалить его, Франциск, желая успокоить свой дух, чтобы он не испугался, обратился к огню: "Брат мой огонь, благородный и полезный среди других существ, будь любезен со мной в этот час, поскольку я любил и буду любить тебя по любви к Тому, Кто тебя создал. Я также молю нашего Творца, создавшего нас обоих, чтобы Он умерил твой жар, чтобы я мог его переносить". И когда его молитва была закончена, он совершил крестное знамение над огнем.

"Мы же, кто был с ним, убежали из жалости и сострадания, а врач остался с ним наедине. Когда же закончилось прижигание, мы вернулись, и он сказал нам: "Боязливые и маловерные, почему вы убежали? Истинно говорю вам, я не чувствовал ни боли, ни жара от огня. Если она плохо прожарена, он может прожечь ее лучше".

"Изумленный доктор заверил всех, что прижигание было настолько сильным, что его вряд ли выдержал бы сильный человек, не говоря уже о таком слабом, в то время как Франциск не выказывал никаких признаков боли" (*Spec. perf.* 115). "Таким образом, огонь обращался с Франциском вежливо, ибо он никогда не переставал относиться к нему благоговейно и уважать его права. Однажды на нем загорелась одежда, и он не стал ее тушить, а запретил брату, сказав: "Нет, дорогой брат, не делай вреда огню". Он никогда не тушил огонь и не хотел, чтобы кто-нибудь из братьев бросал огонь или отталкивал дымящееся полено, но желал, чтобы оно просто лежало на земле, из почтения к Тому, Чьим созданием оно является" (там же, 116).

"Рядом с огнем он питал особую любовь к воде, где изображается святое покаяние и скорбь, которыми смывается душевная нечистота, и потому что первое омовение души происходит через воду крещения. Поэтому, когда он омывал руки, то выбирал место, где не топтали бы упавшую воду. Также, когда он ходил по камням, он ходил с трепетом и благоговением из любви к Тому, Кто называется "Скалой"; и всякий раз, когда он повторял псалом "Ты вознес меня на скалу", он с великим благоговением и преданностью говорил: "Под подножием скалы Ты вознес меня"".

"Он наставлял брата, который рубил и приносил дрова для костра, никогда не рубить целое дерево, чтобы какая-то его часть оставалась нетронутой из любви к Тому, Кто готов был совершить наше спасение на древесине креста.

"Точно так же он сказал брату, разбившему сад, не посвящать весь его овощам, но иметь часть для цветущих растений, которые в свои сезоны производят цветы Брата из любви к Тому, Кто назван "Цветком полевым и Лилией долины". Он сказал, что брат-садовник всегда должен делать красивую грядку в какой-то части сада и засаживать ее всевозможными сладко пахнущими травами и травами, которые производят красивые цветы, чтобы в свое время они могли приглашать людей, видящих их, прославлять Господа. Ибо всякая тварь громко восклицает: "Бог создал меня ради тебя, о человек". Мы, бывшие с ним, видели, что он внутренне и внешне так радовался всему сотворенному, что, прикасаясь к нему или видя его, дух его, казалось, был не на земле, а на небе" (там же, 113).

"Прежде всего, лишенный разума, он особенно любил солнце и огонь, ибо говорил: "Утром, когда восходит солнце, каждый человек должен славить Бога, создавшего его для нашего пользования, потому что днем оно освещает наши глаза; вечером, когда наступает ночь, каждый человек должен воздавать хвалу брату огню, потому что благодаря ему наши глаза освещаются ночью. Ибо все мы слепы, а Господь через этих двух братьев освещает наши глаза; поэтому за них и за другие творения, которыми мы ежедневно пользуемся, мы должны воздавать хвалу Творцу". Что он и делал до самой своей смерти" (там же, 119).

[547] Переведено с текста, приведенного в книге Э. Моначи "*Crestomazia italiana dei primi secoli*". Практически тот же текст приводится в *Spec. perf.* 120.

[548] Средневековый термин *apex mentis* не является неточным.

[549] Уверенность в общении и даже единении души с Богом - главный элемент так называемого мистицизма, который будет кратко рассмотрен в связи со схоластической

философией, *пост*, глава XXXVI. II. В XII и XIII веках те, кто переживал божественное через видения, экстазы и восторженное созерцание, не были столь аналитически и автобиографически самосознательны, как поздние мистики. Тем не менее, мистический анализ святой Терезы (XVI век) о себе и Боге (см. Н. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908) может быть применен к опыту святой Елизаветы из Шенау или святой Хильдегарды Бингенской.

[550] Ante, Chapter XIII. II.

[551] Ни видения Отлоха, ни те, о которых пойдет речь, не были рассказами о путешествиях в потусторонний мир. Названия этих видений многочисленны. Они начинаются в "Экклезиастической истории" Беды и продолжаются на протяжении всего Средневековья - пока не достигают своего апофеоза в "Божественной комедии". См. *пост*, глава XLIII.

[552] Migne, *Pat. Lat.* 195.

[553] Сочинения святой Хильдегарды Бингенской опубликованы в т. 197 "*Pat. Lat.*" Мигне и в т. vii. *Lat.* и в томе viii "*Analecta sacra*" Питра под названием "*Analecta Sanctae Hildegardis opera Spicilegio Solesmensi parata*" (1882). Некоторые дополнительные отрывки к последнему тому опубликованы в *Analecta Bollandiana*, i. (Paris, 1882). Эти публикации дополняет книга Ф. В. Э. Рота "*Lieder und die unbekannte Sprache der h. Hildegardis*" (Wiesbaden, 1880). У того же автора есть ценная статья о Хильдегарде в *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, etc.*, 1888, pp. 453-471. См. также статью Баттандье, *Revue des questions historiques*, 33 (1883), pp. 395-425. Другая литература о Хильдегард содержится в "*Répertoire des sources historiques du moyen âge*" Шевалье, под ее именем.

Две ее наиболее интересные работы, по крайней мере для наших целей, - это *Scivias* (что означает *Scito vias Domini*), законченная в 1151 году после десяти лет работы, и *Liber vitae meritorum per simplicem hominem a vivente luce revelatorum* (Pitra, о.с. pp. 1-244), начатая в 1159 году и законченная примерно пять лет спустя. Выдержки из них приводятся в тексте. Другие работы демонстрируют ее необычайный интеллектуальный диапазон. Среди них *Liber divinorum operum simplicis hominis* (Migne 197, col. 741-1038) - видение тайн творения, за которым следует объемный комментарий о мире и всем, что в нем есть, включая природные явления, человеческие дела, природу человека и функции его ума и тела. Завершается книга рассуждениями об антихристе и последних временах. Работа была начата около 1164 года, когда Хильдегард закончила *Liber vitae meritorum*, и была завершена после семи лет труда. Она также написала комментарий к Евангелиям и несколько житий святых, и ей приписывается весьма впечатляющий труд по естественной истории и достоинствам растений, который в целом называется: *Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri IX*. (Migne 197, col. 1118-1351); и, вероятно, она написала еще один труд по медицине, т.е. неопубликованную *Liber de causis et curis* (см. Pitra, о.с., prooemium, p. xi.). Утверждение Прегера (*Geschichte der deutschen Mystik*, i. pp. 13-27, 1874), что работы, носящие имя Хильдегард, являются подделками, никогда не пользовалось доверием и не заслуживает обсуждения после публикации тома Питры.

[554] *Analecta Sanctae Hildegardis opera Spicilegio Solesmensi parata*, p. 523; cp. *ibid.* p. 561; также *Ep.* 27 Хильдегарды в Migne 197, col. 186.

[555] Эти вопросы и решения Хильдегарды приведены в Migne 197, col. 1038-1054, а письмо - в Pitra, о.с. 399-400.

[556] Pitra, о.с. 394, 395.

[557] Под *visio* в данном случае Хильдегард подразумевает общий неопределенный свет - *umbra viventis lucis*, в котором она видела свои особые видения.

[558] Pitra, o.c. 332.

[559] Это из пролога к *Scivias*, Pitra, o.c. 503, 504 (Migne 197, 483, 484). Гиберт в своем *Житии* говорит о Хильдегарде как об *индоктрине*, неспособной проникнуть в смысл Писания *nisi cum vis internae aspirationis illuminans eam juvaret*, Pitra, o.c. 413. Сравните прооёмium Хильдегарды к ее *Житию святого Дисибода* (Pitra, o.c. 357) и предисловие к ее *Liber divinorum operum* (Migne 197, 741, 742).

[560] Гиберт - Радильфусу, монаху из Виллара (Pitra, o.c. 577), написанному, по-видимому, в 1180 году.

[561] Pitra, o.c. pp. 1-244.

[562] Pitra, o.c. pp. 8-10. Перевод сокращен, но близок к оригиналу.

[563] *Ibid.* p. 13.

[564] Pitra, o.c. p. 24.

[565] *Ibid.* p. 51 sqq.

[566] Pitra, o.c. p. 92 sqq.

[567] *Ibid.* p. 131 sqq. Конечно, сразу же вспоминаются наказания в "*Преисподней*" Данте, которые ни в коем случае не идентичны наказаниям Хильдегарды, но все же имеют общие элементы. Известно, что Данте не читал труды Хильдегарды.

[568] Pitra, o.c. pp. 230-240. Мне не совсем ясны представления Хильдегарды о чистилище, для которого у нее, похоже, нет отдельной области. В случае с грешниками, которые начали, но не завершили свое покаяние на земле, описанные наказания действуют *очистительно*, и души освобождаются (*ibid.* p. 42). В III части рассматриваемого нами труда параграфы, описывающие наказания, озаглавлены *De superbiae, invidiae, inobedientiae, infidelitatis, etc., poenis purgatoriis* (*ibid.* p. 130). Но за каждым параграфом следует другой, озаглавленный *De poenitentia superbiae, etc., и poenitentia*, о которой идет речь, отрабатывается покаянием в этой жизни. Следовательно, не совсем ясно, что слово *purgatoriis*, присоединенное к *poenis*, означает временное наказание, за которым последует освобождение.

В видении о последних временах (там же, стр. 225) Хильдегард видит "черную горящую тьму", в которой находилась *геенна*, содержащая все виды ужасных наказаний. Саму *геенну* она тогда не видела из-за окружающей ее темноты, но слышала страшные крики. Ср. *Энеида*, vi. 548 sqq.

[569] Это точка зрения, которую так грандиозно изложил Гуго Сен-Викторский в своем "*De sacramentis*", *пост*, глава XXVIII.

[570] Migne 197, col. 433. Все это интересно в свете многочисленных фигур Церкви и Синагоги, вырезанных на соборах, большинство из которых - более поздние, чем время Хильдегарды. У скульптурной "Синагоги" глаза связаны - скульптурное выражение безглазости. Остальная символика Хильдегарды в скульптуре не получила продолжения.

[571] Migne 197, col. 437 *sqq.* Ср. св. Бернар, *Sermo xix. in Cantica*.

[572] Migne 197, col. 449.

[573] Обратите внимание на надземный термин, который вряд ли может быть переведен так, чтобы соответствовать реальной стене.

[574] Migne 197, col. 583. Сравните это видение с символическим толкованием соборного здания, *пост*, глава XXIX.

[575] Ср. трактовку этого вопроса у св. Бернарда, *ante*, глава XVII.

[576] В средневерхненемецком *Marienleben*, написанном Брудером Филипсом (XIII век), юная дева заставляет себя сказать Богу:

"Du bist min lieber priutegam (жених),
Dir gib ich minen magetuom (девичество),
Du bist min vil schoener man.

"Du bist min vriedel (любовник) und min vriunt (друг);
Ich bin von diner minne entzundt".

Bobertag, *Erzählende Dichtungen des späteren Mittelalters*, p. 46 (Deutsche Nat. Litt.).

[577] *Vita B. Mariae Ogniacensis*, per Jacobum de Vitreaco, Bollandi, *Acta sanctorum* t. 21 (June t. iv. pp. 636-666). У Жака были веские основания для канонизации ее костей, поскольку одна из них, находившаяся в его седельной сумке, спасла его мула от утопления при переправе через реку в Тоскане.

[578] Cant. ii. 5. Перевод в Английской исправленной версии: "Утешь меня пирогами с изюмом, утешь меня яблоками, ибо я болен любовью". Фразы кантиков, всегда в переводе латинской Вульгаты, постоянно приходят на ум этим экстатическим женщинам и их биографам. Звучный язык Вульгаты не всегда близок к смыслу древнееврейского. Но именно Вульгата, а не иврит, сформировала средневековую Библию, и на ее язык следует обратить внимание при обсуждении средневекового применения Писания.

[579] "Dum esset Rex in accubitu suo", Cant. i. 11, в Вульгате; Cant. i. 12, в английской версии, которая переводит это: "Пока Царь сидит за Своим столом".

[580] *Vita B. Mariae, etc.*, par. 2-8. Поскольку мы видим эти средневековые религиозные явления такими, какими они впечатляли современников, было бы неуместно подвергать их анализу, который патологическая психология применяет к не похожим явлениям.

[581] О святой Катарине Сиенской рассказывают, что она неделями не принимала никакой другой пищи, кроме Евхаристии.

[582] Я опираюсь на *Житие* ее современника, Фомы Кантимпрского, *Acta SS.*, Bollandi, t. 21 (t. 3 of June), p. 234 *sqq.*

[583] Ср. кантики iii. 2; *Житие*, lib. iii. par. 42.

[584] Канты iii. 1, 7; i. 16.

[585] *Vita*, lib. iii. pars. 9, 11. Хорошо известно, какая великая любовь к Господу владела святой Елизаветой Венгерской, и как она отсылала от себя своих детей, чтобы не отвлекаться от

любви к Нему одному. Видение, которое явилось ей после изгнания из Вартбурга, после смерти ее мужа, короля Людовика Тюрингского, передается следующими словами, сказанными ею самой, согласно клятвенным показаниям ее поджидавших женщин: "Я увидела, как разверзлись небеса, и этот милый Иисус, мой Господь, склонился ко мне и утешил меня в моей скорби; увидев Его, я обрадовалась и засмеялась; но когда Он отвернул Свое лицо, как бы уходя, я заплакала. Сжалившись надо мной, Он во второй раз обратил ко мне Свой безмятежный лик и сказал: "Если хочешь быть со Мною, то и Я хочу быть с Тобою". Я ответил: "Ты, Господи, желаешь быть со мной, и я желаю быть с Тобой, и никогда не разлучаться с Тобой"" (*Libellus de dictis quatuor ancillarum*, Mencken, *Scriptores Rerum Germ.* ii. 2020 A-C, Leipzig, 1728). Немецкая проповедь Германа фон Фрицлара (ок. 1340 г.) рассказывает об этом видении почти теми же словами, вкладывая, однако, эту фразу в уста Елизаветы: "Господь наш Иисус Христос явился мне, и когда Он отвернулся от меня, я заплакала, а потом Он повернулся ко мне, и я покраснела (покраснела?), а раньше была бледной" (Hildebrand, *Didaktik aus der Zeit der Kreuzzüge*, p. 36, Deutsche Nat. Lit.).

[586] *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fliessende Licht der Gottheit*, ed. by P. G. Morel, Regensburg, 1869. См. Preger, *Gesch. der deutschen Mystik*, i. 70, 91 sqq. Прегер указывает, что имеющаяся у нас верхненемецкая версия этой работы была переведена с нижненемецкого оригинала в 1344 году. Выдержки из книги Мехтхильда приводит Vetter, *Lehrhafte Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts*, pp. 192-199; и Hildebrand, *Didaktik aus der Zeit der Kreuzzüge*, pp. 6-10 (Deutsche Nat. Lit.).

[587] Мы пропускаем эти части книги Мехтхильда, которые демонстрируют тесную связь между экстатическим созерцанием и обличением зла в мире.

[588] Мехтхильда постоянно использует фразы из придворной любовной поэзии своего времени.

[589] *Das fliessende Licht, etc.*, i. cap. 3. Хильдебранд (Hildebrand, o.c. p. 6) приводит этот подходящий стих из задумчивого и рыцарственного миннезингера Реймара фон Цветера:

"Got herre unuberwundenlich,
Wie uberwant die Minne dich!
Getorste ich, so sprach ich:
Si wart an dir so sigerich."

[590] *Das fliessende Licht, etc.*, i. 38-44.

[591] "Я охотно умер бы от любви, если бы это было моим уделом; ибо Того, Кого я люблю, я видел светлыми очами, стоящими в моей душе" (*ibid.* ii. cap. 2).

[592] Ср. ii. 22.

[593] См. i. 10; ii. 23.

[594] i. 13.

[595] ii. 4.

[596] iii. 1, 10.

[597] Совершенно верно, что в самые ранние христианские времена брак священников признавался, и к нему продолжали относиться, по крайней мере, попустительски, вплоть до времени Хильдебранда. Однако лучшие мысли и благочестие, начиная с патристического

периода, не одобряли браки священников, которые, как следствие, опускались до уровня наложничества, пока не были полностью осуждены Церковью.

[598] *Anecdotes, etc., d'Étienne de Bourbon*, ed. by Lecoy de la Marche, p. 249 (Soc. de l'Histoire de France, t. 185, Paris, 1877). Эта история относится к 1166-1171 годам.

[599] Многие епископы и аббаты имели определенный светский ранг; архиепископ Реймса был герцогом, как и епископ Лангра и Лаона, а епископы Бове и Нуайона - графами. В Германии архиепископские герцоги Кельна и Майнца были одними из главных князей страны.

[600] Однако были и некоторые (естественно, шокирующие) случаи наследования, например, епископ Нанта в 1049 году признал, что получил епископство еще при жизни своего отца, предыдущего епископа. Об этом и других примерах епископального феодализма см. в Luchaire, в т. ii. (2), с. 107-117 "*Истории Франции*" Лависса.

[601] *Sermo in Cantica*, 33, par. 15 (Migne 183, col. 958-959). С этим отрывком из святого Бернарда можно сравнить гораздо более подробную картину роскоши и беспутного образа жизни светского духовенства во Франции, представленную в "*Апологии*" Гвидо Базошского (вторая половина XII века). В. Ваттенбах. "*Die Apologie des Guido von Bazoches*", *Sitzungsberichte Preussischen Akad.*, 1893, (1), pp. 395-420.

[602] Ed. by T. Wright (Camden Society, London, 1841).

[603] Поэма под названием "*De ruina Romae*". Она начинается словами: "Propter Syon non tacebo".

[604] *Пост*, глава XXVI.

[605] "Библия" Гийо опубликована в "*Фаблю*" Барбазана, т. ii. (Париж, 1808). Она удобно приведена вместе с другими сатирическими или морализаторскими сочинениями в книге Ch. V. Langlois, *La Vie en France au moyen âge d'après quelques moralistes du temps* (Paris, 1908).

[606] Салимбене дает забавную картину того, как наш достойный Риго спешит увидеть короля на францисканском капитуле. *Пост*, глава XXI.

[607] *Regestrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis*, ed. Bonnin (Rouen, 1852). Его анализирует Л. В. Делисле в статье под названием "Le Clergé normand" (*Bib. de l'École des Chartes*, 2nd ser. vol. iii.).

[608] *Reg. vis.* p. 9.

[609] *R. V.* p. 10.

[610] *R. V.* p. 18.

[611] *R. V.* pp. 19-20.

[612] *R. V.* p. 222.

[613] *R. V.* p. 379.

[614] *R. V.* p. 154.

[615] См. например, *R. V.* pp. 159, 162, 395-396.

[616] R. V. p. 109.

[617] R. V. p. 73.

[618] R. V. pp. 43-45.

[619] R. V. p. 607.

[620] In Pfeiffer's ed. No. 159. См. также *ibid.* 162.

[621] Вышеприведенное взято из "Жития святого Энгельберта" Цезаря из Хайстербаха, в Böhmer, *Fontes rerum Germanicarum*, ii. 294-329 (Штутгарт, 1845). Э. Михель, "Культура немецких народов в период 13^{го} тысячелетия", ii. 30 *sqq.* (Фрайбург-им-Брайсгау, 1899), имеет превосходный отчет, взятый в основном из того же источника.

[622] *Dialogi miraculorum* Цезаря Гейстербахского, а также *Экземпляры* Этьена де Бурбона (ум. 1262) и Жака де Витри (ум. 1240) представляют собой огромное собрание подобных историй. Для раннего Средневековья, десятилетий до и после тысячного года, механически сверхъестественный взгляд на любые события проиллюстрирован в пяти книгах "Истории" Радульфа Глабера, недержавшегося и странствующего, но наблюдательного монаха, уроженца Бургундии. Лучшее издание М. Пру, в "Собрании текстов" (Париж, Пикар, 1886); также в Migne, *Pat. Lat.* 142. Интересное исследование Гебхарта, озаглавленное "Un Moine de l'an 1000", можно найти в "Revue des deux mondes" за 1 октября 1891 года. Пятая книга Глабера открывается несколькими превосходными историями о дьяволе. По мере того как на протяжении средневековых веков происходило постепенное просвещение, такие истории постепенно становились менее распространенными и менее грубыми.

[623] *Anecdotes historiques d'Étienne de Bourbon*, par. 422, изд. Лекуа де ла Марш (т. 185 "Общества истории Франции"), Париж, 1877; ср. там же, par. 383.

[624] *Dialogus miraculorum*, iii. 2. Подобные истории рассказываются в *ibid.* iii. 3, 15, 19.

[625] *Exempla* Жака де Витри, ed. by T. F. Crane, pp. 110-111, vol. 26 (Folk-lore Society, London, 1890).

[626] *Dialogus miraculorum*, vii. 34. В седьмой книге Цезаря есть много подобных историй.

[627] Издано в восьми томах Гастоном Парисом и У. Робером для Общества древних текстов Франции.

[628] Этьен де Бурбон рассказывает эту же историю на латыни; *Anecdotes historiques etc.*, p. 114.

[629] См. Étienne de Bourbon, o.c. pp. 109-110, 120.

[630] Étienne de Bourbon, o.c. p. 119.

[631] Этьен де Бурбон, o.c. p. 83.

[632] Основная часть "Chronica Fr. Salembenis Parmensis" была напечатана в 1857 году в "Monumenta Historica ad provincias Parmensem, etc.". Манера ее усеченного редактирования с тех пор не дает покоя ученым. Части, опущенные в пармском издании и относящиеся к годам до времени Салимбене, напечатаны Кледатом в качестве приложения к его диссертации "De Fr. Salimbene, etc." (Париж, 1878). Статья Новати "La Cronaca di Salimbene" в томе i. (1883) *Giornale storico della letteratura italiana*, pp. 383-423, будет познавательна в

отношении ошибок пармского редактора. Хорошее рассмотрение этого человека и его хроники - книга Эмиля Михаэля "*Салимбене и его хроника*" (Инсбрук, 1889), вместе с которой следует читать книгу Альфреда Дове "*Двойная хроника Реджио и ее источники*" (Лейпциг, 1873). Краткий перевод некоторых более или менее автобиографических частей повествования Салимбене, выполненный Т. Л. К. Олифантом, можно найти в т. i. "*Переводов Исторического общества*", с. 449-478 (Лондон, 1872); большая часть Салимбене переведена в книге Коултона "*От святого Франциска до Данте*" (Лондон, 1907).

[633] Пармское издание, с. 3.

[634] Р. 31.

[635] Латынь немного сильна: "Non credas istis pissintunicis, idest qui in tunicis mingunt."

[636] Эти качества привели Салимбене к принятию учения Иоахима и *Евангелия вечности* (post, pp. 510 sqq.).

[637] Parma ed. pp. 37-41. Эта грубая история приведена для примера; в Салимбене есть много худших, чем она. Новати в своей статье в *Giornale Storico* печатает несколько забавных, но совершенно выходящих за рамки современных приличий.

[638] Это фактически стало позднейшей легендой об Эккелино.

[639] Рр. 90-93.

[640] Тот, чью *Регесту* мы читали, перед главой XX.

[641] Parma ed. pp. 93-97.

[642] *Пост*, глава XXII.

[643] Ср. Тоско, *L'Eresia nel medio evo*, pp. 449-483 (Florence, 1884).

[644] Из Novati, o.c. pp. 415, 416. Ср. с. 97 sqq. пармского издания.

[645] Другие интересные ссылки на пророчества Мерлина см. в Salimbene, pp. 303, 309 sqq.

[646] Рр. 104-109.

[647] Ср. рассказ Жуанвиля, *пост*, глава XXII.

[648] Р. 225.

[649] Рр. 179, 180.

[650] Р. 324.

[651] См. Bourgain, *La Chaire française au XII^e siècle*; Lecoq de la Marche, *La Chaire française au XIII^e siècle*.

[652] Некоторые виды литературы, по своей природе сатирические или просто грубые, изображают, несомненно, с гротескным преувеличением, пути и нравы клерков и купцов, ремесленников и гнусных крепостных, а также монахов и епископов, лордов и дам. Ярким примером могут служить старые французские *басни*, которые с грубым и бессердечным смехом, а не с определенным сатирическим умыслом, демонстрируют суровость, жестокость, деградацию и лишения жизненных укладов, входящих в сферу их интересов. В них мы видим жестокого и обманутого мужа, хитрого клерка, купца с его торговыми уловками,

вилайна, возвышающегося над грубыми людьми не столько благодаря лучшему образу жизни, сколько благодаря некой природной смекалке. Женщин поносят так же грубо, как и в монашеских сочинениях, но раблезианское качество заменяет доктринерское чванство. При оценке свидетельств этих басен следует учитывать их сатирическую природу. См. Langlois, *La Vie en France au moyen âge d'après quelques moralistes du temps* (Paris, 1908); также Проповеди Жака де Витри; Pitra, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis*, t. ii., и Hauréau о том же в *Journal des savants*, 1888, p. 410 sqq.

[653] Такие иммунитеты были распространены до Карла Великого. Ср. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, ii. 243-302.

[654] *Gesta regum Anglorum*, iii. (Migne 179, col. 1213).

[655] Взято из примечания к стр. 274 книги Готье "*Шевалье*".

[656] См. Du Cange, *Glossarium*, в разделе "Miles," etc.; где можно найти много информации, некритически собранной вместе.

[657] Ср. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, ii. 202-216.

[658] То, как *мили* стали означать рыцаря, имеет свою аналогию в этимологической истории самого слова "рыцарь". В немецком и французском языках слова "Ritter" и "chevalier" обозначают того, кто сражается верхом на лошади. Не так с английским словом "рыцарь", которое в своих первоначальных англосаксонских и древнегерманских формах (см. словарь Мюррея) как *cniht* и *kneht* могло означать любого вооруженного последователя. Постепенно оно утратило свой подневольный смысл. "В 1086 году мы читаем, что Завоеватель *отдал своего суну Хенрика в наездники*; это ... в следующем году закрепилось за *cniht*" (Kington-Oliphant, *Old and Middle English*, p. 130; Macmillan, 1878).

[659] Мы, естественно, используем термин "свободный" применительно к современным условиям, где закон и его санкции исходят, как фактически, так и теоретически, от стабильного правительства. Но в раннефеодальные времена, когда жизнь и имущество человека фактически и теоретически были защищены властью его непосредственного сеньора, с которым он был связан самыми крепкими узами, признававшимися в то время, быть "свободным" могло быть очень близко к тому, чтобы быть незащищенным преступником.

[660] В этом отношении он проявляет аналогии с монашеством, которое также набиралось, как правило, из высших слоев общества.

[661] См. Gautier, *La Chevalerie*, p. 256 sqq.; Du Cange, под словом "Miles".

[662] Ср. Gautier, о.с. 296-308. Следует помнить, что аббат или епископ также мог быть рыцарем и, следовательно, мог создавать рыцарей. См. Du Cange, *Glossarium*, "Abbas" (*abbates miltetes*).

[663] Об этом ударе, называемом на латыни *alapa*, на французском *accolée*, на английском *accolade*, см. у Дю Канже в разделе "Alapa", и у Готье, с. 246-247, и 270 sqq.

[664] *Chanson de Roland*, 2344 sqq. В строках 2500-2510 говорится о мече Карла Великого, названном *Жоюзом* за честь, которую он оказал тем, что в его рукояти было железо копья, пронзившего Спасителя.

[665] Gautier, *Chevalerie*, pp. 290, 297. Примеры этих церемоний можно найти следующие: реальная церемония посвящения в рыцари Джеффри Плантагенета Анжуйского Генрихом I Английским в Руане в 1129 году в хронике Иоганниса Туронского, *Historiens de France*, xii. p. 520; Gautier, *Chevalerie*, p. 275. Готье приводит множество примеров и составляет типичную церемонию двенадцатого века в *Chev.* p. 309 *sqq.* Возможно, самым известным рассказом является поэма под названием "*Ordene de Chevalerie*" (тринадцатый век), опубликованная Барбазаном, *Fabliaux, etc.*, i. 59-82 (Париж, 1808). В ней рассказывается о том, как пленный христианский рыцарь даровал Саладину рыцарский орден, *то есть* рыцарство. См. другие рассказы, приведенные у Дю Канже в разделе "Мили".

[666] Не война в нашем понимании, когда с какой-то крупной целью одно великое сплоченное государство направляет всю свою военную мощь против другого; а соседская война, никогда не прекращающаяся окончательно. Когда люди не нападали и не защищались, они предвкушали нападение или ожидали набега. Возможно, ничто лучше не указывает на локальный и соседский характер этих феодальных войн, чем самое известное средство, придуманное церковью для их смягчения. Это было "Божье перемирие", провозглашенное в XI веке. Оно запрещало военные действия с четверга по понедельник и во время Великого поста. Независимо от того, было ли это постановление эффективным или нет, оно указывает на характер войн, которые могли прекратиться с четверга по понедельник!

[667] Придворная, рыцарская или романтическая любовь как элемент рыцарского совершенства настолько неразрывно связана с романтической литературой, что я оставил ее для следующей главы.

[668] Следующие замечания о *регуле* тамплиеров и приведенные отрывки основаны на введении и тексте *книги La Règle du Temple*, отредактированной Анри де Керзоном для Общества истории Франции (Париж, 1886).

[669] Фразеология латинского *regula* часто повторяет фразеологию бенедиктинского правила.

[670] Chaps. 33, 35.

[671] Chaps. 40, 41.

[672] Гл. 42.

[673] гл. 46, 48.

[674] Гл. 62 латинского *regula* и гл. 14 французского *regle*.

[675] гл. 51.

[676] Гл. 58 на латыни, гл. 11 французского. Главы французского перевода не следуют порядку латинского.

[677] Страница 167 издания де Керзона.

[678] См. в издании де Керзона, разделы 431, 436, 448, 454 и 657 *sqq.*

[679] Похоже, что военная дисциплина, как ее понимают современные люди, зародилась у этих тамплиеров и госпитальеров.

[680] См. *например*, издание де Керзона, разделы 419, 420, 574.

[681] Raimundus de Agiles, *Hist. Francorum qui ceperunt Jerusalem*, cap. 38-39. (Migne 155, col. 659).

[682] Об этих стихах см. Pigeonneau, *Le Cycle de la Croisade* (St. Cloud, 1877); Paulin Paris, в *Histoire littéraire de la France*, vol. 22, pp. 350-402, и *ibid.* vol. 25, p. 507 *sqq.*; Gaston Paris, "La Naissance du chevalier au Cygne," *Romania*, 19, p. 314 *sqq.* (1890).

[683] "Vita Ludovici noni auctore Gaufrido de Belloloco" (*Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. xx. pp. 3-26).

[684] Завещание святого Людовика, написанное для его старшего сына, является полным правилом поведения для христианского принца и указывает на мысли святого Людовика о его воспитании. Оно многократно печаталось и переводилось. Джеффри из Болье приводит его на латыни (глава xv.) и на французском в конце "*Жития*". Она также есть в Жоанвиле.

[685] Здесь можно увидеть то же религиозное беспокойство, которое так хорошо показано в рассказе Салимбене о Святом Людовике, *анте*, глава XXI.

[686] Основатель колледжа Сорбонны.

[687] *Chroniques de J. Froissart*, ed. S. Luce (Société de l'Histoire de France). Начало Пролога. Представляется желательным перевести это предложение буквально. Остальные выдержки сделаны из перевода Томаса Джонса, к которому я питаю мальчишескую привязанность. Краткий рассказ о главном источнике Фруассара (Жан ле Бель) с прекрасной критикой см. в W. P. Ker, "Froissart" (*Essays on Medieval Literature*, Macmillan and Co., 1905).

[688] Froissart, i. 210.

[689] Froissart, i. 220.

[690] Froissart, i. 290.

[691] Тем не менее, этот вопрос годился для легенды и романа; и из карьеры дю Гесклена был создан поздний бессильный *шансон де гест*.

[692] О *шансонах де гест* см. Gaston Paris, *Littérature française au moyen âge*; Leon Gautier в Petit de Julleville's *Histoire de la langue et de la littérature française*, vol. i.; более подробно Gautier, *Épopées nationales*, и Paulin Paris в vol. 22 *L'Histoire littéraire de France*; также Nyrop, *Storia dell' epopea francese nel medio evo*. В этих работах можно найти обширную библиографию.

[693] На поле Ронсесвальском Роланд складывает руки мертвого архиепископа Турпина и скорбит о нем, начиная:

"E! gentilz hum chevaliers de bon aire, ..."
("Роланд", строка 2252).

[694] Леон Готье в своей "*Кавалерии*" делает *шансон де гест* своим главным источником.

[695] 1006-1016.

[696] 1051 *sqq.* и 1700 *sqq.*

[697] 1851-1868.

[698] 1940-2023.

[699] 2164 sqq.

[700] *Рауль де Камбрей*, цитируется по Gautier, *Chevalerie*, p. 75.

[701] Если только Оберон, король фей, не является романтической формой Альбериха из "*Нибелунгов*" (Гастон Парис).

[702] См. Gaston Paris, *Lit. française, etc.*, chaps. iii. and v.; и Émile Littré в vol. 22 *Histoire littéraire de la France*. Примеры этих романов см. в Langlois, *La Société française au XIII^e siècle d'après dix romans d'aventure* (2-е изд., Париж, 1904).

[703] Chrétien, *Cligés*, строка 201 sqq.

[704] Старофранцузский язык из тома ii. книги P. Paris, *Romans de la Table Ronde*, p. 96. Видно, что коронация - это большее посвящение в рыцари, а коронация - большее рыцарство.

[705] *Romans de la Table Ronde*, iii. 96. Эта сцена близко напоминает сцену между Бернье и Раулем де Камбрэ, о которой говорилось выше.

[706] См. первую часть тома iii. книги "*Римляне де ла Столь Ронде*", особенно с. 113-117.

[707] Можно было бы легко продолжать рисовать иллюстрации реальных и воображаемых элементов рыцарства, пока эта глава не превратилась бы в энциклопедию. Их так легко взять из многих видов средневековой литературы на всех средневековых языках. Французский язык почти не затронут. А ведь он предоставляет неисчерпаемые возможности. На немецком языке мы могли бы воспользоваться придворными эпосами, "*Тристаном*" Готфрида Страсбургского или "*Парцифалем*" Вольфрама фон Эшенбаха, или "*Нибелунгидом*", где Зигфрид - настоящий рыцарь. Или мы могли бы воспользоваться рыцарскими наставлениями (Ritterlehre) Винсбека и Винсбекина (напечатаны в "*Didaktik aus der Zeit der Kreuzzüge*" Хильдебранда, Deutsche Nat. Litt.). Мы также могли бы порыться в огромном количестве латинских хроник, в которых рассказывается о средневековой истории немецких королей и дворян. В испанском языке есть "*Сид*" и многое другое. На итальянском - романтическое рыцарство последнего времени: "*Рота Рончисвалле*" Пульчи, "*Орlando иннаморато*" Боярдо, "*Орlando фуриозо*" Ариосто, а еще позже - "*Освобожденный Иерусалим*" Тассо, который выводит нас далеко за пределы Средневековья. И в английском языке есть много артурианской романтики; есть *Чевы Чейз*; и мы можем спуститься через "*Рыцарские сказки*" Чосера к закатной красоте "*Королевы фей*" Спенсера. Эта славная поэма должна закрепить в нашем сознании принцип, что рыцарство, рыцарство - это не просто материальный факт, церемония и институт, но и сверхреальность, дух. И идеальные творения этого духа - идеальные творения многих фаз этого духа - соответствовали реальным деяниям, о которых можно прочесть в старых хрониках. Чтобы окончательно убедиться в реальном и идеально реальном в рыцарстве, читатель может заглянуть в себя и увидеть, как неразрывно сливаются воображаемое и реальное. Он поймет, что то, что в одно время кажется частью его воображения, в другое окажется самой настоящей реальностью его жизни. Даже такая колеблющаяся истинность духа была рыцарством.

[708] См. Гастон Парис в *Journal des savants*, 1892, pp. 161-163. Конечно, английский читатель не может не вспомнить о коротком тайном браке между Ромео и Джульеттой.

[709] Брак или не брак зависит от сюжета; но иногда проявляется определенное уважение к браку, как в "*Элидьюке*" Мари де Франс и, конечно, гораздо сильнее в "*Парцифале*"

Вольфрама. В *"Ивене"* Кретьена герой женится в самом начале истории, и после этого его жена ведет себя по отношению к нему с надменным капризом *подруги*; Ивен, недовольный ею, сходит с ума, как и *подруга*. В романах о приключениях можно найти и другие примеры этой придворной любви, иногда незаконной, иногда направленной на брак. См. Langlois, *La Société française au XIII^e siècle d'après dix romans d'aventure*.

[710] О провансальской поэзии см. Diez, *Poesie der Troubadours* (2nd ed. by Bartsch, Leipzig, 1883); *id.*, *Leben und Werke der Troubadours*; Justin H. Smith, *The Troubadours at Home* (New York and London, 1899); Ida Farnell, *Lives of the Troubadours* (London).

[711] Ср. Gaston Paris, t. 30, pp. 1-18, *Hist. lit. de la France*; Paul Meyer, *Romania*, v. 257-268; xix. 1-62. "Трувер" - старофранцузское слово, соответствующее провансальскому "трубадур".

[712] Об этой работе см. Gaston Paris, *Romania*, xii. 524 sqq. (1883); *id.* в *Journal des savants*, 1888, pp. 664 sqq. и 727 sqq.; также (для отрывков) Raynouard, *Choix des poésies des Troubadours*, ii. lxxx. sqq.

[713] О происхождении и источниках см. в целом: Gaston Paris, *Tristan and Iseult* (Paris, 1894), перепечатано из *Revue de Paris* от 15 апреля 1894 г.; W. Golther, *Die Sage von Tristan und Isolde* (Munich, 1887).

[714] Ср. в целом, J. L. Weston, *The Legend of Sir Lancelot du Lac* (London, 1901, David Nutt).

[715] См. Гастон Парис, *Румыния*, xii. 459-534.

[716] Paulin Paris, *Romans de la Table Ronde*, iv. 280 sqq.

[717] См. Paulin Paris, *Romans de la Table Ronde*, iv. Женский ум Гвинеvры показан в следующей сцене. По какому-то случаю утонченная подруга влюбленных, дама де Малехо, едко смеется над Ланселотом:

"Ах! Ланселот, Ланселот, говорит она, я знаю, что у короля нет другого преимущества перед вами, кроме как двор Логреса!".

"Et comme il ne trouvait rien à répondre de convenable, "Ma chère Malehaut, dit la reine, si je suis fille de roi, il est fils de roi; si je suis belle, il est beau; de plus, il est le plus preux des preux. Je n'ai donc pas à rougir de l'avoir choisi pour mon chevalier" (Paulin Paris, *ibid.* iv. 58).

[718] Матерью Галахада была Элен, дочь короля Пеллеса (*roi pêcheur*), хранителя Святого Грааля. Любовный фокусник заставил Ланселота принять ее за Гвинеvру, и таким образом верность рыцаря своей госпоже была спасена. Сама дева была лишена страсти, кроме желания родить сына от лучшего из рыцарей (*Romans, etc.*, v. 308 sqq.).

[719] "Ибо кто тот, кто может дать лаве влюбленным? Любовь - более благородная и сильная для себя, чем любая из тех, что могут дарить люди" (Чосер, *"Бозций"*, кн. III. метр 12).

[720] Как и в *"Клиге"* Кретьена, 6751 sqq., когда Клиге коронуется как император, а Фенис становится его королевой, затем: *De s'amie a faite sa fame* - но он все еще называет ее *amie et dame*, чтобы не перестать любить ее, как следует *любить подругу*. Ср. также *"Эрек"* Кретьена, 4689.

[721] См. также слова Гавейна, обращенные к *Ивэну*, когда тот женится - *"Ивэн"* Кретьена, 2484 sqq.

[722] Собственно говоря, в тех частях поэмы Вольфрама, которые охватываются незаконченным *"Персевалем ле Галлуа"* Кретьена, происшествия почти идентичны критериям Кретьена. По вопросу о связи этих двух поэм и других версий легенды о Граале см. A. Nutt, *Studies in the Legend of the Holy Grail* (Folk-Lore Society Publications, London, 1888); Birch-Hirshfeld, *Die Graal Sage; Einleitung* to Piper's edition of Wolfram von Eschenbach, Stuttgart, Deutsche Nat. Litteratur; *Einleitung* к изданию Бартча в *Deutsche Klassiker des Mittelalters* (Лейпциг, 1875). Эти два издания поэмы снабжены современными немецкими глоссариями. Существует современная немецкая версия Циммрока и английский перевод Джесси Л. Уэстона (Лондон, Д. Натт, 1894).

[723] В других версиях легенды о Граале много говорится о девственности или безбрачии, а также много о безбрачии и отсутствии особого уважения к браку.

[724] Король-рыбак (*roi pêcheur*) был обычным титулом королей Грааля. См., например, Pauline Paris, *Romans de la Table Ronde*, t. i. p. 306.

[725] Например, любовное снадобье в сказке о Тристане.